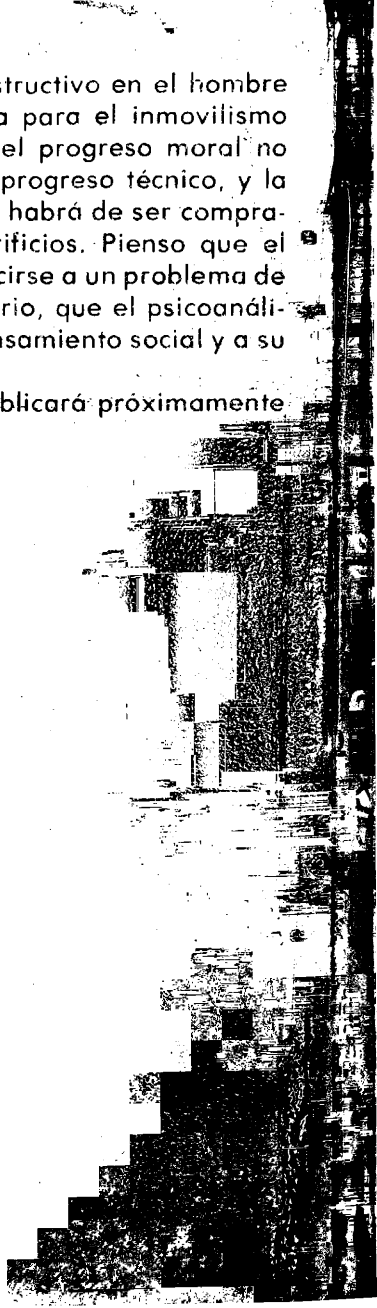
La hipótesis de un instinto destructivo en el hombre puede convertirse en coartada para el inmovilismo reaccionario. Y sin embargo, el progreso moral no marcha al mismo paso que el progreso técnico, y la utopía humanitaria parece que habrá de ser comprada a través de inmensos sacrificios. Pienso que el problema social no puede reducirse a un problema de psicoanalisis; pienso, al contrario, que el psicoanálisis debe abrirse más aún al pensamiento social y a su praxis.

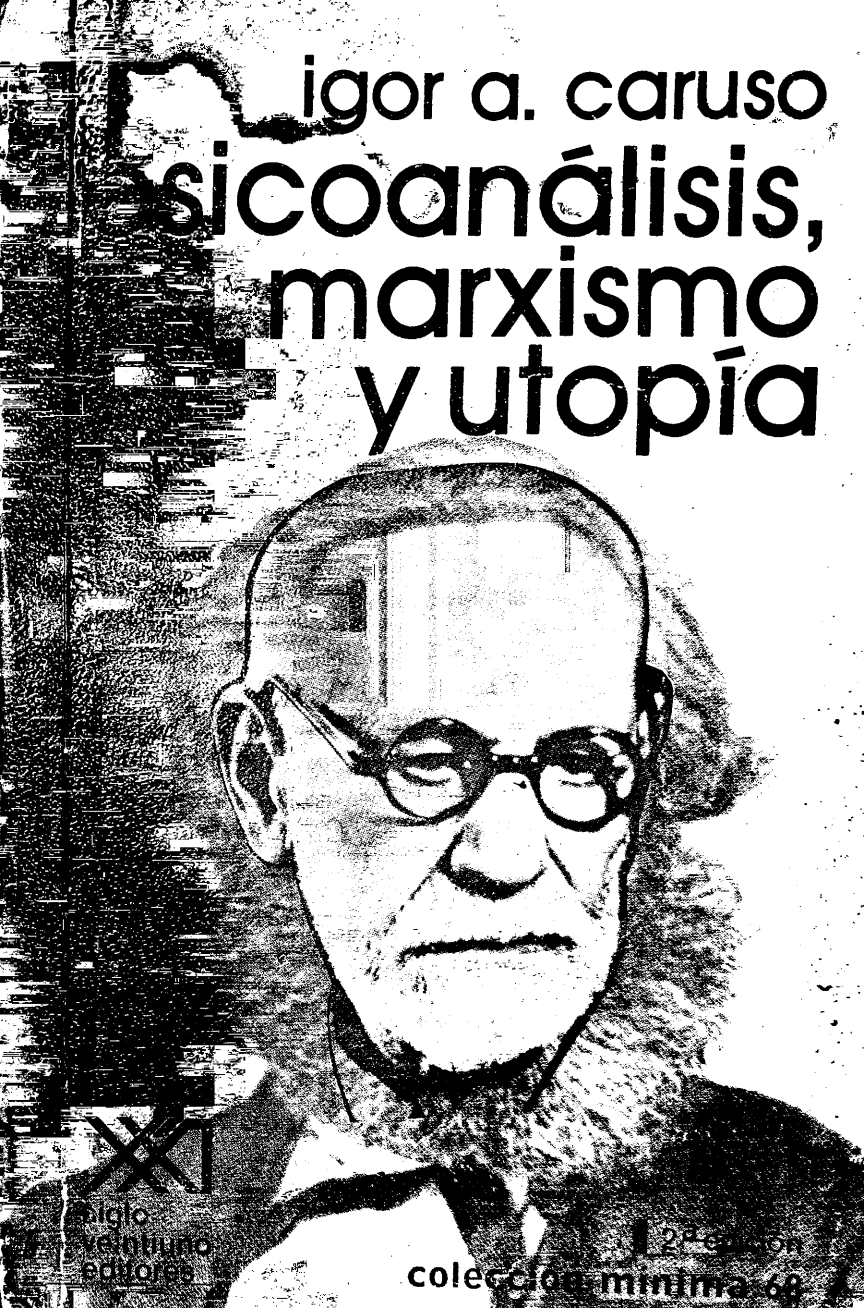
Del mismo autor, Siglo XXI publicará próximamente *Narcisismo y socialización*.



siglo veintiuno editores
MEXICO
ESPAÑA
ARGENTINA
COLOMBIA

igor a. caruso

sicoanálisis, marxismo y utopía



siglo veintiuno editores

2ª edición

colección mínima 68

traducción de
ROSA TANCO DUQUE, RAÚL PÁRAMO ORTEGA Y
ARMANDO SUÁREZ

PSICOANÁLISIS, MARXISMO Y UTOPÍA

por

IGOR A. CARUSO

siglo veintiuno editores, sa
CERRO DEL AGUA 248, MEXICO 20, D.F.

siglo veintiuno de españa editores, sa
C PLAZA 5, MADRID 33, ESPAÑA

siglo veintiuno argentina editores, sa

siglo veintiuno de colombia, ltda
AV. 3a. 17-73 PRIMER PISO, BOGOTA, D.E. COLOMBIA

portada de anhelo hernández

primera edición en español, 1974
segunda edición en español, 1979
© siglo xxi editores, s. a.
ISBN 968-23-0490-3

derechos reservados conforme a la ley
impreso y hecho en méxico
printed and made in mexico

ÍNDICE

PREFACIO 7

¿SIRVE EL PSICOANÁLISIS DE COARTADA SOCIAL? 9

CONTRIBUCIÓN AL ESTUDIO DE LOS CONCEPTOS DE PULSIÓN DE MUERTE Y DE AGRESIVIDAD EN FREUD 21

HACIA UNA PSICOLOGÍA SOCIAL DE LA CONQUISTA DEL COSMOS 118

¿ADQUISICIÓN O DESTRUCCIÓN DE LA SOBERANÍA HUMANA? 143

RACIONALIDAD E IRRACIONALIDAD EN EL YO COLECTIVO 185

A
RAÚL PÁRAMO,
ARMANDO SUÁREZ
Y
LOS AMIGOS
DEL
CÍRCULO PSICOANALÍTICO MEXICANO

PREFACIO

El mundo se ha unificado ante nosotros por los medios de comunicación y por la explosión demográfica que hace de un vietnamita o de un sudafricano o de un chileno nuestros vecinos inmediatos. Al mismo tiempo nunca jamás el mundo estuvo tan desgarrado, tan amenazado como lo está ahora por obra de esta misma unificación: el aumento de la población no guarda proporción alguna con la repartición de los recursos naturales, sino que, al contrario, los amenaza en su misma raíz; las armas suficientes para aniquilar a la humanidad se acumulan de una manera absurda; la represión y la crueldad no son menores que hace miles de años.

¿Quién vencerá, Eros o Tánatos? Es una cuestión de vida o muerte para la humanidad. El sentido social y la sed de justicia parecen prohibirnos hasta la hipótesis de un instinto destructivo en el hombre, porque tales hipótesis pueden convertirse en coartada para el inmovilismo reaccionario. Y sin embargo, el progreso moral no marcha al mismo paso que el progreso técnico y la Utopía humanitaria parece que habrá de ser comprada a través de inmensos sacrificios. Pienso que el problema social no puede reducirse a un problema de psicoanálisis; pienso, al contrario, que el psicoanálisis debe abrirse más aún al pensamiento social y a su praxis. Pero el sujeto humano, con sus posibilidades y sus abismos, no debe descuidarse en provecho de la sola acción social.

Me alegra enormemente la publicación de algunos

de mis ensayos en México. Si la Humanidad tiene un porvenir, América Latina es portadora de este porvenir. En estos ensayos el lector me perdonará —aparte de las inevitables repeticiones— las dudas y aun las contradicciones. ¿Quién puede pensar *honradamente* en nuestro porvenir sin dudar y sin contradecirse?

Salzburgo (Austria), 12 de abril de 1974

¿SIRVE EL PSICOANÁLISIS DE COARTADA SOCIAL?

Durante una discusión que mantuve en una universidad sudamericana me apostrofó una estudiante de psicología: "¿No cree Ud. que su profesión se presta a una coartada frente a la revolución social en nuestro país?" Dado que el tiempo de la discusión se acercaba a su fin, no pude decir otra cosa a la joven colega sino que no es un deber absoluto para todo especialista el unirse a las guerrillas; que, por otra parte, en mi opinión el psicoanálisis correcto es el primero en mostrar claramente los conflictos en los que se encuentra un individuo y que es él quien le abrirá los ojos para percibir y reestructurar el medio ambiente.

En otro tiempo hube de psicoanalizar en Brasil a una inteligente mujer de 35 años procedente de la gran burguesía y que desarrollaba una intensa actividad sociopolítica. Esta analizada escribió en el protocolo de su sesión vigesimonovena: "Siento las dificultades de un diálogo con Caruso. Es cierto que él comprende el mundo de mi niñez, este mundo tropical y colonial, que hinca no obstante sus raíces en suelo burgués y europeo. Puede entender mi discurso. Los psicoanalistas de este estado [en el que vive la paciente: un estado del interior del Brasil] están mucho más lejos de mí que este Caruso. Los psicoanalistas de esta región podrían venir a mi casa, ver un cuadro famoso de Picasso y preguntarme si yo he pintado el cuadro. ¡Son mundos enteramente diferentes! Si tuviera que comunicarles en una sesión analítica que Picasso me

enardece como si hubiera hecho el amor con él, no dispondrían de ninguna escala de relación para interpretarla. Es cierto que para el análisis la única cuestión importante es la de por qué digo al analista en un determinado momento éstas y no otras cosas. Sé de sobra que no es preciso entender a Picasso para ser psicoanalista. Pero siento que Caruso puede seguirme con facilidad y esto es muy agradable. Pero hay también dificultades para dialogar con él. Siento que pertenece a una generación distinta de la mía. La diferencia es tanto mayor, cuanto que yo me siento a mis anchas con las gentes de veinte años. Cierto que es más cómodo estar en compañía de gentes de mi edad; pero he decidido por convicción intelectual interesarme en la juventud. Además siento que Caruso procede de un país disciplinado y superdesarrollado. En Brasil, en cambio, en el tercer mundo, hay que disponer de agresividad suficiente para crear casi todo de la nada, desde la A a la Z... Ya sé que mis reflexiones son muy utópicas, pero aquí no se puede asumir ningún modelo ya conocido. Temo que Caruso abandonará Brasil sin advertir las poderosas fuerzas que se ocultan en la juventud brasileña. No tendrá acceso a estas fuerzas porque pertenece a otra generación y sobre todo porque representa una rama del saber que sólo tiene sentido en los países desarrollados; y porque con su ciencia, sólo logra alcanzar a aquella gente que no está comprometida con el futuro ni con la renovación social... ¡Pero no! Me doy cuenta ahora de que lo que he escrito es *mi* problema y no el problema de Caruso. Me doy cuenta de que éste es el problema de *mi* comunicación con Caruso; ahora caigo en la cuenta de que siento estas dificultades *yo misma* en la expre-

sión de mí misma. Aquí reside, por lo demás, mi incapacidad para ver claramente lo que deseo de mi país". (Siguen otras consideraciones sobre los descubrimientos de la analizada, que entonces termina así su protocolo:) "Lo esencial para mi autocrítica es esto: debería conscientemente vivir mi tiempo presente y comprometerme lúcida y consecuentemente. Me falta equilibrio entre teoría y praxis. Visto desde esta perspectiva no veo claro, no sé cómo debo comprometerme. Mi vida pasa rápidamente y se consume sin más a sí misma."

Vemos aquí —a través de las fantasías de la resistencia y de la transferencia—, cómo se va abriendo camino el reconocimiento de que el psicoanálisis no es un lujo ni una coartada, sino también un medio para la crítica de las ideologías y para captar las propias racionalizaciones ideológicamente condicionadas. La crítica de la proyección sobre el analista de las propias racionalizaciones ("me doy cuenta ahora de que lo que he escrito es *mi* problema") es un progreso evidente: la analizada podrá juzgar mejor ahora sus propias dudas —las dudas de una gran burguesa desarraigada. (La continuación del análisis confirmó esta suposición; y conste que el analista no habló lo más mínimo sobre el compromiso político-social; lo que ocurrió fue más bien que la analizada aprendió a relacionar sus debilidades ideológicas con sus mecanismos de defensa socio y ontogenéticamente condicionados, especialmente con los mecanismos de defensa surgidos en la esfera narcisista de sus fijaciones orales.)

El psicoanálisis en los últimos decenios ha fecundado indiscutiblemente el pensamiento político-social y con ello se ha mostrado como un instrumento auxiliar de la crítica de las ideologías. El psicoaná-

lisis puede muy bien —lejos de limitarse a reducir el acontecer histórico a simples analogías con la ontogénesis— convertirse en una disciplina auxiliar del pensamiento histórico-dialéctico. He tenido múltiples ocasiones de mostrar el contenido dialéctico del psicoanálisis y definirlo como la historia ejemplar de un individuo inscrita en el trasfondo de la historia concreta de los grupos humanos. No debemos olvidar que el pensamiento sociopolítico capta inteligiblemente al hombre adulto como ente genérico y esto preferentemente en su interacción recíproca con el sistema económico que él ha creado, pero que también lo enajena. El recién nacido y el niño no se encuentran expuestos a esta interacción de manera inmediata; acogido y protegido en el "útero social" (A. Portmann) no comienza el niño vivenciando la historia, sino a través de la madre o sus sustitutos y luego mediante la familia; pero el niño no está enajenado *inmediatamente* al sistema económico, sino a sus *mediadores.* Esta enajenación de sus necesidades toma formas que están evidentemente ligadas con la posesión "ajena" de todos los objetos gratificantes (y al principio incluso de los preobjetos solamente). Pero esas necesidades están todavía muy cerca de sus fuentes biológicas; se trata ahí del mero sobrevivir y todavía no de la posible conciencia de una situación económica. Amor, calor, alimento, yo-vicario —estas categorías están primariamente representadas en la "díada" madre-hijo y luego en los objetos libidinales que poco a poco se van destacando de ella.

El *adiestramiento* del niño está ya ciertamente determinado por la condición económica y por la conciencia social, aun antes de que le sean transmitidas por el educador —en el sentido más amplio de este

término—: "El educador debe ser educado" (Marx). El troquelado cultural y pedagógico de los llamados *instintos parciales* en el curso de las fases psicosexuales, más o menos endógenas, por las que atraviesa la personalidad, significa al mismo tiempo el troquelado y la formación de la personalidad total en medio de sus vinculaciones esenciales, a partir de las cuales surgirán después las relaciones, ideologías y convicciones sociales del individuo.

Las pulsiones son, por lo que respecta a sus metas, relativamente unívocas: en última instancia buscan la satisfacción; de ahí que para el psicoanálisis el "Ello" sea ahistórico y atemporal. *Temporal e histórico* lo es, en cambio, el Yo, que lentamente se va desarrollando, de acuerdo al principio de la "trabazón de instinto y adiestramiento" (K. Lorenz). La diferencia con respecto al adiestramiento del animal consiste en que los objetos son introyectados y en que el "adiestramiento" ulterior es realizado por el hombre sobre sí mismo. La permutabilidad de los objetos pulsionales permaneciendo constante la meta (la satisfacción) es lo constitutivo de la plasticidad humana; es cierto que los "simulacros" las satisfacen en última instancia menos que los objetos originarios, pero el deseo se articulará en el plano de la fantasía y salvará esa distancia. La satisfacción a través de la mediación ajena (tal es el destino del hombre desde su nacimiento hasta su muerte) es también más precaria que la satisfacción primaria. El deseo surge de la discrepancia entre la necesidad y la satisfacción y no puede reducirse totalmente a la necesidad (Lacan, Lagache). Es también el inconsciente humano el que produce el deseo fantástico.

Al comienzo de la vida humana, en la llamada

fase oral, el amor y el hambre no están aún disociados, aunque en el primer momento la incongruencia entre las necesidades y la satisfacción mediatizada en el "útero social" produzca el *deseo* y con él también la *ambivalencia*. El hombre nace, pues, en el corazón del conflicto, pero además vive en sus necesidades fundamentales de amor y alimento el arquetipo y protofigura del posterior conflicto ejemplar entre el deseo y la realidad; esa realidad especial del hombre en la que será enajenado.

Así pues, ya en el tiempo del más hondo narcisismo podemos postular un "modelo de modelos de conflictos" y no únicamente hablar de un "modelo de todos los conflictos posteriores"; que serán provocados no sólo por una realidad teórica y sus exigencias, sino por la *mediación* de la satisfacción, es decir, por la enajenación en la que se encontrará el hombre, tal como ya se encontró en ella de recién nacido. De ahí que sea legítimo hablar no tanto de un "principio de realidad" puro y simple, como de un "principio de rendimiento" (H. Marcuse) persistentemente actuante, de una opresión y una reificación por obra de la cultura.

Al abandonar la Naturaleza y construir la Cultura el hombre no es, sin embargo, simplemente un ente *sui generis*, al que pudiera describírsele adecuadamente mediante las exigencias culturales, aun reconociendo los daños causados en él en la sobreexigencia y la frustración excesiva. Aun en el caso óptimo de haber gozado un amor y una protección supuestamente suficientes, el hombre no dejará de ser un ente conflictivo y de llevar el conflicto dentro de sí (lo que no debería servir de coartada para afirmar, por ejemplo, que es indiferente en qué medida deberían evitarse los conflictos), de ahí que las

descripciones de las relaciones materno-filiales en una cierta psicología evolutiva "moderna", sean poco realistas e incoloras, puesto que el hombre porta en sí endógenamente la disposición al conflicto al venir al mundo y esto por el hecho de que este ser neoténico es, desde el primer instante de su existencia, profundamente *dependiente*.

Pues bien, la cuestión de saber qué "fue primero", si la enajenación económica o la antropológica, es una seudocuestión, puesto que la *economía* (a diferencia de la ecología animal) y la organización psíquica endógena del hombre son caracteres indisociables de la especie.

Cierto que el reconocimiento de una enajenación "antropológica" *puede* inducir el escapismo estéril (¡la coartada!) del reaccionario o del fatalista (¿no son lo mismo?); o, mejor dicho, este reconocimiento podrá incluso realizarse movido por tales motivaciones impertinentes. Puesto que el género humano es el único que crea cultura mediante el trabajo y la teoría, es tarea insoslayable suya trabajar para disminuir la enajenación de esta civilización. El hombre "toma en sus manos" la manipulación de ese desarrollo natural (de su naturaleza) y es ahí donde radica su responsabilidad específicamente humana. "El objeto de mi deseo es inalcanzable, y está siempre en posesión del otro": este principio vale para la totalidad del fenómeno de la enajenación tanto para la enajenación del niño desamparado (cuyo Yo se encuentra primariamente condicionado por su experiencia narcisista) como para la enajenación del adulto, explotado por la estructura de dominación prevaleciente.

En lugar de hacer aquí afirmaciones dogmáticas sobre la oposición entre el pensamiento histórico-

materialista y el psicoanalítico, deberíamos buscar más bien justamente en esta superficie de intersección el parentesco profundo de ambos sistemas antropológicos. Evidentemente parece (y quizás sólo "parezca", puesto que se carece de investigaciones masivas satisfactorias) que el conflicto entre las satisfacciones libidinales y las exigencias sociales es más *"típico"* del burgués neocapitalista que el conflicto entre hambre y propiedad, que podría ser el destino sobre todo del hombre en el mundo subdesarrollado. Pero algunos datos parecen indicar más bien, que esta posición existe más en las espectativas apriorísticas que en la realidad, porque *todas* las relaciones interhumanas y *por tanto las eróticas también,* sufren y languidecen bajo la represión económica. En todo caso, nada justifica la afirmación global de que los habitantes de las "villas miseria" latinoamericanas sean menos neuróticos que el pequeñoburgués austriaco; lo que sí es cierto es que, antes de enviar psicoanalistas a estas "villas miseria" es preciso preocuparse por establecer en ellas condiciones de vida más humanas. Es posible que las revoluciones sociales, y la terapia psicoanalítica se excluyan *de facto* en determinadas situaciones sociales; pero ambas son necesidades de nuestro tiempo, condicionadas por las enajenaciones de la persona humana causadas por el sistema prevaleciente. La enajenación —económicamente condicionada y/o además antropológicamente— es un rasgo específicamente humano que va implicado en la posibilidad de un desarrollo instintivo armónico y a través de la satisfacción de las necesidades y aún más del deseo del hombre dependiente desde su nacimiento.

Esta necesidad del conflicto en la sociogénesis y en la ontogénesis del hombre implica otra importan-

te consecuencia. Tienen que estar gravemente perturbadas no sólo las fuentes de los destinos pulsionales sino los resultados mismos de estos destinos. El modelo picoanalítico de la "organización genital madura" nos parece que es más bien un producto del deseo influido por ideologías y por el Superyó, más que un modelo empíricamente comprobado a través del estudio de la evolución humana de las relaciones interpersonales reales. Vemos muy poco de integración real de "las pulsiones parciales" en una organización libidinal que las asumiría; más bien tropezamos con la represión de estas pulsiones parciales, represión que se manifiesta en los rasgos fálico-agresivos de la cultura imperialista-capitalista aún no superada. El "machismo" latinoamericano no está tan lejos de las últimas manifestaciones patriarcales y agresivo-represivas de los países superdesarrollados. Claro que hay todo un proceso hacia la equiparación de los sexos; pero este proceso crítico y las modificaciones culturales resultantes probablemente tengan poco que ver con el ideal de la "organización genital madura".

Ahora bien, en mi opinión el psicoanalista no tiene por qué tomar posición ante sus pacientes frente a las cuestiones del modelo sociopolítico; él tiene que hacer psicoanálisis, no socioanálisis. Sobre este punto y en este mismo Forum ha dicho Jarbas Moacir Portela algo muy importante (en *Aspectos sociales de la práctica psicoanalítica*): el "lenguaje psíquico" del paciente es lo que está aquí en discusión y no se le debe reprimir mediante el "lenguaje social", como tampoco este último ha de ponerse simplemente entre paréntesis y excluirlo de la discusión; la fidelidad al método y a la técnica psicoanalíticas y la conciencia de los problemas que de ello

surgen en el psicoanalista, que no se debe reprimir a sí mismo, atestiguan el contenido social del psicoanálisis. Un colega latinoamericano que sometía a mi supervisión sus análisis, me contó hace poco lo siguiente: una paciente de 28 años, casada y con cuatro niños, es frígida en el matrimonio y sufre de angustias histeriformes. Una hermana de la paciente es oligofrénica; sus padres son tradicionalistas y mantienen el culto a la familia; la madre de la paciente murió cuando ella tenía cinco años y desde entonces el padre visita la tumba todos los días y ella todas las semanas. Un día, cuando estaba ya en análisis, pasó la paciente en su coche por una calle de una barriada pobre de suburbios y vio en el polvo a un niño lisiado y medio desnudo que pedía limosna, fenómeno que en Latinoamérica no asombra a nadie. Pero la paciente se asustó; pensó con remordimientos en su hermana oligofrénica: por la noche, al dar el beso de despedida a su hijo, temió encontrar en lugar del sano y robusto que era su hijo, a un niño lisiado, algo semejante al niño que había encontrado en la mañana. Estos acontecimientos fueron ocasión de distintas asociaciones e interpretaciones que eran de esperar en cualquier psicoanálisis "normal": Superyó, vínculos edípicos, sentimientos de culpa en la familia, etc. Ahora bien, la paciente, que mostró una penetración relativamente grande, concluyó sus consideraciones con estas palabras: "no debo negar mis conflictos, tengo que resolverlos aún. Para ello tendré que habituarme al cuadro de la miseria y no debo sufrir por ello." Aquí preguntó el psicoanalista: "¿Por qué tiene Ud. que habituarse a ello, por qué no puede sufrir por ello?" La paciente calló. Me parece que mi colega latinoamericano tenía ra-

zón en plantear esta pregunta: la solución del conformismo era tan cuestionable como cualquier otra salida de compromiso. El psicoanalista es, en efecto, representante del principio de realidad y aquí puede deslizarse un malentendido: con demasiada frecuencia él es representante de una realidad *social* cuyo sentido es el del conformismo del principio del rendimiento. ¡No se me atribuya la proposición de que el psicoanalista se convierta en un predicador de la utopía social! El psicoanálisis es trabajo en detalle con y en el individuo, no es primariamente una doctrina social de salvación y es incluso posible que en un mundo futuro sin enajenación, justamente en la utopía, sin sentido peyorativo, "en el reino de la libertad, más allá de la necesidad", no se necesite *ya* al psicoanalista (pero *todavía* es necesario, contra la opinión de nuestra interlocutora, de la que hablamos al comienzo).

Cierto que hay utopías neuróticas, mistificantes y escapistas; pero por otra parte la utopía es algo específicamente humano. Sólo podremos hacer justicia al fenómeno utopía si concedemos que la utopía, como todo lo humano, es ambivalente. Porque la tarea genérica de la cultura es, siempre y en cada etapa histórica, utópica: un ser que —no—es—aún—aquí—y—ahora. La discrepancia entre la necesidad del desamparado ser neoténico que es el hombre y la posible gratificación de la misma, funda el deseo humano, *que siempre es utópico y sin embargo se realiza de alguna manera.* Somos por naturaleza utopistas, con suficiente conciencia crítica. La utopía debe realizarse críticamente: las motivaciones del pensamiento utópico —neuróticas o "normales"— tienen que ser criticadas incesantemente por medio de un trabajo en detalle (por ejemplo, el del psico-

análisis) así como las posibilidades de su realización. Pero esta actitud crítica constructiva ante la utopía no significa que en la inaudita crisis por la que atraviesa nuestra especie no debamos pensar en el futuro.

CONTRIBUCIÓN AL ESTUDIO DE LOS CONCEPTOS DE PULSIÓN DE MUERTE Y DE AGRESIVIDAD EN FREUD*

FREUD: LA COMPULSIÓN REPETITIVA EXPLICA LA PRIORIDAD DE LA MUERTE SOBRE LA VIDA Y DEL ODIO SOBRE EL AMOR

En 1913, Freud publicó un comentario psicoanalítico sobre dos escenas de *El mercader de Venecia* de Shakespeare. Terminaba su ensayo con las palabras siguientes: "Podríamos decir que para el hombre existen tres relaciones inevitables con la mujer, aquí representadas: la madre, la compañera y la destructora. O las tres formas que adopta la imagen de la madre en el curso de la vida: la madre misma, la amada, elegida a su imagen, y, por último, la madre tierra, que la acoge de nuevo en su seno. Pero el anciano busca en vano el amor de la mujer, tal como primero lo obtuvo de su madre, y sólo la tercera de las mujeres del Destino, la muda diosa de la Muerte, le tomará en sus brazos." [1]

Este magnífico pasaje es una muestra de la sabiduría desilusionada y del talento literario de un hombre que envejece; las ideas aquí expresadas debían —durante los 25 años que Freud había de

* Ciclo de cinco conferencias dictadas en Bogotá entre el 28 de septiembre y el 2 de octubre de 1964, organizadas por la Secretaría General Latinoamericana del Círculo Vienés de Psicología Profunda.

[1] S. Freud: *El tema de la elección del cofrecillo,* en *Obras completas,* Madrid, 1948, vol. II, p. 976.

vivir aún y durante los cuales alcanzó las alturas solitarias de una teoría antropológica única— desarrollarse en un sistema grandioso y austero dominado por la hipótesis de la "pulsión de muerte".

Encontramos ya en este texto, en forma muy resumida, el fundamento totalmente terminado de esta futura hipótesis "metapsicológica". "El anciano busca en vano el amor de la mujer, tal como lo obtuvo de su madre..." Y es finalmente la tierra materna la que lo tomará de nuevo en su seno. La mujer, la "compañera", es "elegida según la imagen de la madre", esta primera mujer del "destino"; pero en vano el hombre buscará en la amada, la repetición de su *primer* amor, que no le será devuelto sino al final por la "muda diosa de la muerte". Es así como va a cerrarse el círculo. El hombre que buscaba en vano (y ciegamente) a su progenitora, y que no la encontró sino en "imagen" en la compañera, ya no será en adelante decepcionado: la diosa de la muerte lo albergará en su seno, tal como la progenitora lo hizo en otra época... Lo tomará *de nuevo* en su seno: porque, en realidad, es ella la progenitora hallada. La unidad primaria que, bajo la acción despiadada de la compulsión a la repetición se busca siempre de nuevo bajo formas simbólicas, volverá sólo en la muerte.

La muerte es el *último incesto* que pone fin y excede, en una unión definitiva e inalterable, todos los intentos frustrados de repetir en la vida el primero de los incestos...

Todo el camino del psicoanálisis es el camino del redescubrimiento de las primeras huellas, que se repiten a lo largo de la vida; que se repiten en forma disfrazada, o enigmática, o enfermiza, o sublimada, o perversa, pero con una monotonía in-

agotable y en una decepción jamás colmada. En la vida del hombre, el Eros representa sin cesar una tragicomedia que sólo se acaba cuando, de repetición en repetición, de disfraz en disfraz, de símbolo en símbolo, el Eros halla por fin su realización en la muerte —una realización que es al mismo tiempo su aniquilamiento.

Pero Freud no fue ni místico ni poeta. Aun cuando —según sus propias palabras— fruto del pensamiento especulativo, la hipótesis de la "pulsión de muerte" se fundamenta en la observación clínica. No se puede poner en duda esta experiencia clínica y generaciones de psicoanalistas la han encontrado diariamente confirmada bajo miles de máscaras (de las cuales unas son aterradoras y destructoras como el rostro de la Gorgona; otras, los maravillosos reflejos de una sublimación jamás acabada), la misma aparición hace su entrada en la vida humana. *Esta aparición es la compulsión de repetición.*

Aquello que actúa desde el comienzo de una evolución la acompañará siempre y aparecerá inclusive en su mismo fin. La vida no está condicionada solamente por determinaciones infinitamente numerosas, que harán siempre de ella una variación individual. La vida es, precisamente, una variación del mismo tema fundamental. Este tema puede ser interpretado de maneras muy diferentes pero vuelve necesariamente siempre. El tema se reconoce gracias a la compulsión de repetición: compulsión que la muerte imprime a nuestra vida a través de todas las variaciones del Eros.

De esta manera, *la compulsión de repetición es la llave de la hipótesis de la* "pulsión de muerte". El desarrollo del pensamiento freudiano en este punto es de una lógica inquebrantable. En realidad, este

pensamiento no siempre es unívoco; hasta se contradice con frecuencia. La hipótesis de la pulsión de muerte fue interpretada y fundada de muy diferentes maneras por su propio autor. No obstante, la idea maestra se repite sin modificación, como si el mismo Freud la desarrollara bajo la presión de la compulsión repetitiva. Para él, la compulsión de repetición es una ley general en psicología, en virtud de la cual todos los dinamismos psíquicos *tienden al restablecimiento de su estado inicial.* Basta definir el comienzo para descifrar el tema.

En el origen existía la muerte.
La vida tiende al restablecimiento de sus orígenes.
Luego el fin al cual tiende en último término la vida, es la muerte.

Acabamos de decirlo: Freud se apoyaba sobre la experiencia de la clínica psicoanalítica. Todo el método psicoanalítico está al servicio de la toma de conciencia, es decir, de la "rememoración" de lo vivido reprimido. Esto es posible por la revivencia verbalizada, en la cura psicoanalítica, de contenidos que pertenecen sobre todo al dominio de la sexualidad infantil; dichos contenidos, o mejor, sus huellas en la memoria, han sido bloqueados en el conflicto con las normas del Superyó, exigidas por la civilización. Freud lo dice: "Todas estas dolorosas situaciones afectivas y todos estos sucesos indeseados son resucitados con gran habilidad y repetidos por los neuróticos en la transferencia. El enfermo tiende entonces a la interrupción de la cura, aún no terminada." [2] El arte del médico consistirá precisamente en forzar estos contenidos lo más posible

[2] *Más allá del principio del placer,* en *Obras completas,* vol. I, p. 1096.

hacia el recuerdo y mover al paciente a hacer cesar la resistencia. El médico debe prestar atención a que este "fragmento del pasado", que tiende a una repetición inconsciente, "sea siempre reconocido como reflejo de un olvidado pretérito".[3]

De paso observemos que hay en psicoanálisis, en realidad, una contradicción dialéctica, pero no una antinomia insoluble, entre la "actuación" (acting out) y la "verbalización". La rememoración psicoanalítica es una repetición conceptual y verbal: el *acting out* es, por el contrario, una repetición simbólica preverbal; ambos son repeticiones de un mismo pasado. El síntoma, alógico y fatal, debe ser *traducido* en lenguaje lógico e histórico.

Sólo que, ¿cómo explicar, de manera satisfactoria, esta compulsión de repetir lo reprimido? El paciente del análisis se arroja cada vez de nuevo en los mismos conflictos, a causa de este retorno de lo reprimido; se coloca cada vez nuevamente en situaciones insolubles; revive cada vez las situaciones más dolorosas. Sin embargo, defiende el regreso de estas repeticiones con una energía increíble. La "resistencia" se propone "sabotear" toda cura psicoanalítica antes de que llegue a su fin, con la única intención de poder conservar esta repetición.

En verdad, la misma cura psicoanalítica se propone hacer revivir lo pasado, pero tan sólo con el objeto de superarlo conceptualmente como "pasado". La "resistencia" en la "acción" desea lo mismo pero dentro del mundo elemental pulsional de un retorno fantástico. A causa de esta tendencia pulsional el pasado es, por consiguiente, más fuerte que el presente, puesto que obliga a este último a "fi-

[3] *Ibid.*, p. 1094.

jarse" en un pasado y a volver a él en un movimiento regresivo de retroceso. *El origen viene a ser el futuro de la pulsión.* La pulsión es profundamente *conservadora.* La conciencia misma —objeto del psicoanálisis— sólo es posible gracias a las "huellas de la memoria"; *lo que hace que aún sea una manera disimulada de reencontrar la repetición a través de una forma "normal", es decir, socialmente aceptable.*

"Esta concepción de instinto", dirá Freud en *Más allá del principio del placer,* "nos parece extraña por habernos acostumbrado a ver en él el factor que impulsa a la modificación y evolución, y tener ahora que reconocer en él todo lo contrario: la manifestación de la naturaleza *conservadora* de lo animado".[4] Este resultado de la observación sólo nos permite una única explicación —cito de nuevo *Más allá del principio del placer:*

"Un instinto sería, pues, una tendencia propia de lo orgánico vivo a la reconstrucción de un estado anterior, que lo animado tuvo que abandonar bajo el influjo de fuerzas exteriores, perturbadoras; una especie de elasticidad orgánica, o, si se quiere, la manifestación de la *inercia* en la vida orgánica." [5]

Expuesto esto con claridad, veamos en su simplicidad la consecuencia estupefaciente y grandiosa de tal planteamiento. Se trata, pues, del total retorno desde el seno de la evolución: ésta parece desarrollarse aparentemente hacia el futuro, pero se dirige, bajo la superficie, por así decirlo, hacia el pasado.

En un estudio de hace poco más o menos quince años, nosotros mismos pensábamos que la hipótesis de la "pulsión de muerte" expresaba solamente la

[4] *Ibid.,* p. 1103.
[5] *Ibid.,* p. 1103.

resignación ante el carácter pasajero de las cosas. La fría razón se habría inclinado sobre este carácter pasajero y habría puesto en duda el movimiento hacia el futuro, el progreso. Nosotros citábamos, entonces, la pérfida pregunta de Mefistófeles en *Fausto:*

"¡Pasó! ¡Necia palabra! ¿Por qué pasó? ¡Pasado y pura nada, completo ser, la misma cosa! ¿Qué es pues, entonces lo que nos ha de proporcionar el crear eterno? ¿Quedar lo creado reducido a la nada? ¡Eso pasó! ¿Qué quiere decir eso? Pues que como si nunca hubiera sido y, no obstante, gira en círculo como si fuese. Yo preferiría el eterno vacío."

Pero ahora nos parece que Freud veía en la "pulsión de muerte", mucho más que la simple comprobación del carácter pasajero y vano del mundo, aunque este hecho hubiera jugado en realidad un papel integral importante en la elaboración de su pensamiento; así lo demuestran algunos de sus escritos, como *Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte, Lo perecedero,* y otros. Pero en principio le interesaba otra cosa mucho más importante.

Lo que importaba a Freud era *la inversión de la perspectiva del tiempo.* En esta inversión de la perspectiva, se le concede una acción real, positiva a la nada sobre el psiquismo humano. Para emplear una terminología contemporánea, la Nada freudiana posee una acción aniquilante; se trata de una teología activa del "Mal".

Esta temporalidad psíquica es, para servirnos una vez más de términos modernos, una temporalidad *espacializante.* Una de las últimas notas hechas por Freud nos muestra que sospechaba esta "extensión" psíquica: "El espacio es, quizá, la proyección de la

extensión del aparato psíquico: cualquier otro origen es improbable. En lugar de las categorías «*a priori*» de Kant, nuestra psique sería extensa pero sin saberlo." [6]

Elementos heterogéneos (las hipótesis del narcisismo, de las pulsiones del *Yo*, de la agresividad primaria, y otras) han contribuido, según lo hemos visto, a la construcción de la hipótesis de la "pulsión de muerte". Si no de una manera "esencial", por lo menos "existencialmente", la identificación de la "pulsión de muerte" con una "pulsión destructora" era inevitable.

Al abordar este aspecto crucial del pensamiento freudiano, les pido tener paciencia y me permitan hacer ampliar citas.

Como primera medida, sobre la necesidad de una pulsión de muerte, Freud escribe: "Si, por tanto, todos los instintos orgánicos son conservadores e históricamente adquiridos, y tienden a una regresión o a una reconstitución de lo pasado, deberemos atribuir todos los éxitos de la evolución orgánica a influencias exteriores, perturbadoras y desviantes. El ser animado elemental no habría querido transformarse desde su principio y habría repetido siempre, bajo condiciones idénticas, un solo y mismo camino vital. Pero en último término estaría siempre la historia evolutiva de nuestra Tierra y de su relación al Sol, que nos ha dejado su huella en la evolución de los organismos. Los instintos orgánicos conservadores han recibido cada una de estas forzadas transformaciones del curso vital, conservándolas para la repetición, y tienen que producir de este modo la engañadora impresión de fuerzas que tienden hacia la transformación y el progreso, siendo así que no se proponen más que alcanzar un antiguo fin por caminos ~~tanto~~ antiguos como nuevos. Este último fin de toda la tendencia orgánica podría también ser indicado. El que el fin de la vida fuera un estado no alcanzado nunca anteriormente estaría en contradicción con la naturaleza conservadora de los instintos. Dicho fin tiene más bien que ser un estado antiguo, un estado de partida, que lo animado abandonó alguna vez y hacia lo que tiende por todos los rodeos de la evolución. Si como experiencia, sin excepción alguna, tenemos que aceptar que todo lo viviente muere por fundamentos *internos*, volviendo a lo anorgánico, podremos decir: *La meta de toda vida es la muerte*. Y con igual fundamento: *Lo inanimado era antes que lo animado*." [7]

Hagamos una observación que nos será útil. El restablecimiento de la no-vida no es sólo un *detenimiento* de la vida. La muerte no es únicamente la cesación de los procesos vitales, pues esto no sería más que la *anabiosis* que nos servirá, quizás, un día para conservar la vida. La muerte es una destrucción de los mecanismos vitales, una destructuración irreversible de la materia viva. La muerte pasa por la descomposición. La cesación de los procesos vitales puede ser, en principio, algo diferente de la muerte.

Desde luego la pulsión de muerte trata en vano de aparecer como sólo pasiva, "muda", "silenciosa". En la existencia humana las cosas ocurren de diferente manera. Freud parece no haber jamás resuelto, de manera que le satisficiera, el problema que le planteaba el *conflicto* entre los cambios "acepta-

[6] Nota del 22 de agosto de 1938.

[7] *Op. cit.*, vol. I, p. 1104.

dos" y las razones "internas" de muerte. La compulsión repetitiva no implica la univocidad en la existencia; por el contrario, aporta a la existencia una *ambivalencia* que surge de su misma raíz. Este problema de la ambivalencia tiene tal importancia que vamos a dedicarle la segunda conferencia.

Pero el pasaje de Freud que acabamos de citar, hace ya alusión al origen de esta ambivalencia: "Los instintos orgánicos conservadores han *recibido* cada una de estas forzadas transformaciones del curso vital, conservándolas para la *repetición,* y tienen que producir de este modo la engañadora impresión de fuerzas que tienden hacia la *transformación* y el progreso, siendo así que no se proponen más que alcanzar un *antiguo* fin por caminos tanto *antiguos* como *nuevos.*" [8]

En realidad, en esta definición muchas cosas se dejan todavía a la intuición. ¿Pero no se podría, por ejemplo, pensar en precisar esta definición según la cual, las pulsiones orgánicas aceptarían los "cambios forzados" con el objeto de *registrarlos,* es decir, de adaptar el organismo a ellos y a los *cambios futuros?* ¿En este caso debería entenderse "el fin original" como *conservación* de la energía en una etapa *nueva?* Evidentemente, esta nueva etapa estaría ella misma caracterizada por la ambivalencia de la repetición. ¿Pero, no dejaría de encontrarse el fin *fuera* del proceso vital, en la no-vida, en la muerte? Este interrogante lo desarrollaremos en el curso de las dos últimas conferencias.

De todos modos, y mientras llegamos a este desarrollo, observemos solamente que la pacificación aportada por la muerte no será esperada ni revelada de manera tan "pacífica" como parecería sugerirnos la fórmula "El fin de toda vida es la muerte". Porque es un hecho que el Eros, que representa la afirmación de la vida, está en condiciones (en virtud de las perversiones provocadas por las dificultades históricas y que caen bajo el poder de la compulsión de repetición) de catectizar con su libido los fines de la pulsión mortal y de buscar su satisfacción en la negación activa de la vida (esta paradoja parece ser propiedad exclusiva de la especie humana con su civilización).

Freud se da cuenta de esta complicación y anota en *Más allá del principio del placer*: "La especulación hace actuar al 'eros', desde el principo mismo de la vida, como «instinto de vida», opuesto al 'instinto de muerte', surgido por la animación de lo anorgánico... En su lugar apareció otra (antítesis) entre instintos libidinosos (instintos del *yo* y del objeto) y los demás que pueden estatuirse en el *yo* y constituir quizá los instintos de destrucción. La especulación transforma esta antítesis en los instintos de la vida (eros) e instintos de muerte." [9]

Vemos en este razonamiento que el camino que conducía a una concepción antinómica de la economía pulsional ha sido fielmente seguido. En *Esquema del psicoanálisis* y la *Teoría de la libido,* Freud escribirá: "Unos de estos instintos, que laboran silenciosamente en el fondo, perseguirían el fin de conducir a la muerte al ser vivo; merecerían, por tanto, el nombre de *instintos de muerte* y emergerían, vueltos hacia el exterior por la acción conjunta de los muchos organismos elementales ce-

[8] *Op. cit.*, vol. I, p. 1104. El subrayado de las parejas de conceptos es nuestro.

[9] *Ibid.*, p. 1116, nota.

lulares, como tendencias de *destrucción* o de *agresión*. Los otros serían los instintos sexuales o instintos de vida libidinosos (el Eros), mejor conocidos analíticamente, cuya intención sería formar con la sustancia viva unidades cada vez más amplias, conservar así la perduración de la vida y llevarla a evoluciones superiores. En el ser animado, los instintos eróticos y los de muerte habrían constituido regularmente mezclas y aleaciones; pero también serían posibles disociaciones de los mismos. La vida consistiría en las manifestaciones del conflicto o de la interferencia de ambas clases de instintos, venciendo los de destrucción con la muerte y los de vida (el Eros) con la reproducción." [10]

No debe sin embargo escapársenos el punto débil de este "pensamiento especulativo" si lo seguimos rigurosamente. El encadenamiento de los datos que Freud ha ordenado para la construcción de su hipótesis sobre la pulsión de muerte, podría presentarse de la siguiente manera, si se nos permite cierta simplificación:

a] La compulsión repetitiva demuestra que el fin de las pulsiones es el retorno a los estados anteriores; las pulsiones no tienden de ninguna manera a crear estados nuevos;

b] el estado original era la muerte: las pulsiones tienden por consiguiente a retornar a lo inorgánico.

Pero c] existen sin embargo pulsiones opuestas a las pulsiones de muerte, las que denominamos Eros o Libido y éstas tienden hacia estados nuevos más organizados.

En este sistema, *lo "positivo" está definido a partir de lo "negativo"*, puesto que lo "negativo" exis-

[10] *Obras completas*, vol. II, p. 31.

tía *antes* que lo "positivo"; ahora bien, este *antes* no se define por sí mismo sino a partir de lo "positivo".

Entramos con esto en el núcleo del problema, y aquí comprobamos que este salto dialéctico lo conocíamos ya en la obra anterior de Freud, en un lugar de la más grande importancia, sobre el que no sabríamos insistir lo suficiente.

No es cosa de azar si las pulsiones de destrucción y las de muerte son reconocibles ahora como conjunto único de pulsiones. En efecto, ya en 1915 cuando aún no se había propuesto la hipótesis de la pulsión de muerte, Freud publicaba un razonamiento rigurosamente idéntico a fin de demostrar la "prioridad" del *odio* (y por consiguiente de la destrucción, de la futura "pulsión de muerte" *investida libidinalmente*) sobre el amor.

En 1913 Freud hacía ya una vacilante alusión a un pasaje de Wilhelm Stekel, que, según lo confiesa él mismo "me pareció en un principio incomprensible, y en la que se afirma que el sentimiento primario entre los hombres es el odio y no el amor".[11]

La teoría freudiana que concierne a las relaciones entre el odio y el amor fue desarrollada muchos años antes de la hipótesis de la pulsión de muerte, pero lo fue *según un modelo idéntico* al de ésta. Este aspecto de la enseñanza freudiana es de máxima importancia para su comprensión; en el marco de nuestra conferencia tendremos que contentarnos con hacer sólo una breve alusión a él.

En su obra *Los instintos y sus destinos* (1915), Freud analiza el desarrollo de la organización ge-

11 *La disposición a la neurosis obsesiva*, en *Obras completas*, vol. I, p. 986.

nital "madura" del amor a partir del narcisismo. El origen narcisista del amor es claramente visible en las pulsiones parciales. Puesto que el narcisismo es autoerótico, las primeras relaciones con el objeto de amor repiten muchas características de rechazo y de odio. Todo esto es asunto de observación exacta. La ambivalencia acompaña constantemente la maduración del amor a partir del narcisismo. Pero este último no es de ninguna manera *puro rechazo* del objeto amoroso; constituye, por el contrario, de manera primitiva, una *diada* casi perfecta (René A. Spitz) con la madre. El rechazo del objeto amoroso es secundario, como respuesta a las frustraciones inevitables (y también evitables). *Si las cosas fueran de otro modo, el hombre no tendría la nostalgia de la "genitora"*, nostalgia que, según Freud, condiciona toda su vida amorosa. Este punto de vista contradictorio referente a su hipótesis de odio primario, no parece haber sido tomado en consideración por Freud.

Volvamos al desarrollo de este último. "El amor", escribe, "procede de la capacidad del *yo* de satisfacer autoeróticamente, por la adquisición de placer orgánico, una parte de sus movimientos instintivos. Originariamente narcisista, pasa luego a los objetos que han sido incorporados al *yo* ampliado... la *incorporación* o *ingestión*, modalidad del amor que resulta compatible con la supresión de la existencia particular del objeto y puede, por tanto, ser calificada de ambivalencia... Esta forma y fase preliminar del amor apenas se diferencia del odio en su conducta para con el objeto. Hasta el establecimiento de la organización genital no se constituye el amor en *antítesis del odio*". "El odio es, como relación con el objeto, más antiguo que el amor. Nace de la

repulsa primitiva del mundo exterior emisor de estímulos por parte del *yo* narcisista. Como expresión de la reacción de displacer provocada por los objetos, permanece siempre en íntima relación con los instintos de conservación del *yo*, de manera que los instintos del *yo* y los sexuales entran fácilmente en una oposición que reproduce la (oposición) del amor y el odio. Cuando los instintos del *yo* dominan la función sexual ..., prestan al fin del instinto los caracteres del odio." [12]

Comprobamos entonces, que según su forma y su contenido, la hipótesis de la prioridad de la pulsión de destrucción con relación al Eros está estrechamente ligada a la prioridad de la pulsión de muerte con relación al Eros; esta segunda hipótesis es en el fondo una repetición, una repetición más estructurada, de la primera. El odio es el representante disfrazado del Eros dentro de Tánatos, o, también, inversamente: "Según nuestra teoría, los instintos de destrucción orientados hacia el exterior han sido desviados de la propia persona del sujeto por mediación del Eros." [13]

El círculo se cierra de nuevo: la compulsión repetitiva se encarga del retorno a los orígenes; la prioridad se hace primacía. Ahora bien, el origen no es "el Eros ruidoso" que actuaba, porque (acabamos de citar este pasaje): "El odio es, como relación con el objeto, más antiguo que el amor. Nace de la repulsa primitiva del mundo exterior emisor de estímulos por parte del *yo* narcisista"; y además (ci-

[12] *Los instintos y sus destinos*, en *Obras completas*, vol. I, p. 1036.

[13] *El Yo y el Ello*, en *Obras completas*, vol. I, p. 1206, nota.

tas *que hicimos también en* sus correspondientes lugares). "Los instintos orgánicos conservadores han recibido cada una de estas forzadas transformaciones del curso vital, conservándolas [dichas transformaciones] *para la repetición...*" "La meta de toda vida es la muerte... Lo inanimado era antes que lo animado."

La concepción de la función conservadora de la compulsión repetitiva puede ser considerada como cierta. De igual modo debe tenerse por cierto que existe una radical ambivalencia en la tensión existencial entre el amor y el odio, entre la vida y la muerte. Sólo queda por discutir si hemos de admitir una especie de finalidad negativa que Freud indujo de estas verdades. Esta finalidad parece asumir una función escatológica bajo la apariencia del positivismo, pues reintroduce en la explicación de la vida y del amor una trascendencia que por tal motivo ya había sido rechazada. Se suponen "fines", colocados para el amor *fuera* del Eros, colocados para la vida *fuera* del Bios. Nos molestaría parecer poco modestos, pero nos parece que Freud, este maestro del pensamiento profundamente dialéctico, se ha mostrado aquí muy poco dialéctico y demasiado metafísico. Tendremos la oportunidad, en una conferencia ulterior, de volver sobre el tema de la trans-cendencia *extrínseca* a la vida.

Es necesario decir con toda justicia que el mismo Freud parece haber tenido dudas acerca de esta teleología esbozada por él. En *Más allá del principio del placer,* escribe: "La afirmación del carácter *regresivo* de los instintos reposa ciertamente en material observado: en los hechos de la compulsión de repetición. Lo único que puede haber sucedido es que hayamos concedido excesiva importancia a tales

hechos. Mas para proseguir esta idea no hay más remedio que cambiar varias veces sucesivas lo efectivo con lo simplemente especulado y alejarse de este modo de la observación. Sabemos que el resultado final se hace tanto más inseguro cuanto mayor sea la frecuencia con que se lleve a cabo esta operación durante la construcción de una teoría, pero no es posible fijar el grado a que llega tal inseguridad." [14]

Y Freud se dedica a discutir largamente la verosimilitud de la hipótesis según la cual, "al lado de las pulsiones conservadoras que obligan a la repetición habría aun otras, que llevarían hacia nuevas formas de organización y hacia el progreso". Pero cree que debe descartar resueltamente tal suposición; escribe: "...lo que de impulso incansable a una mayor perfección se observa en una minoría de individuos humanos puede comprenderse sin dificultad como consecuencia de la represión de los impulsos, proceso al que se debe lo más valioso de la civilización humana... El camino hacia atrás, hacia la total satisfacción, es siempre desplazado por las resistencias que mantienen la represión, y de este modo no queda otro remedio sino avanzar en la dirección evolutiva que permanece libre, aunque sin esperanza de dar fin al proceso y poder alcanzar la meta".[15]

Freud había descrito anteriormente con una ironía feroz la perplejidad de Alfred Adler a propósito de las relaciones entre la civilización y la represión. En una discusión en Viena, escribe en su *Historia del movimiento psicoanalítico,* Adler se expresaba:

[14] *Op. cit.*, vol. I, p. 1115.
[15] *Id.*, p. 1106.

"Cuando preguntamos de dónde procede la represión se nos contesta que de la civilización; pero si luego interrogamos sobre el origen de esta última, se nos indica la primera. No se trata, pues, sino de un juego de palabras." Y Freud prosigue: "Una pequeñísima parte del ingenio empleado por Adler para revelar las artes defensivas de su «carácter nervioso» hubiera sido suficiente para demostrarle la poca consistencia de tal argumentación. Basta advertir que la civilización reposa sobre las represiones de generaciones anteriores y que a cada nueva generación se le plantea la labor de conservar tal civilización, llevando a cabo las mismas represiones." Y Freud continúa su réplica con la famosa anécdota sobre ¿qué era primero: el huevo o la gallina?[16] Ahora bien, Adler estaba equivocado en vista de que, en efecto, la relación entre la civilización y la represión no era ningún "juego de palabras". Él hubiera debido ahondar en su interrogante: ¿no hubiera podido preguntar si la civilización *sólo* reposa sobre la represión? Y también ¿de dónde proviene entonces la *primera* exigencia civilizadora impuesta a la especie del *homo sapiens*? ¿No habría allí al lado, o mejor aún, en el fondo de la represión, algo así como una facultad primaria del hombre tendiente a la autosublimación espontánea? Acaso, no obstante ser producto suyo la civilización ¿no sería *también* la *respuesta* a la represión, siendo el producto de esto? (Nos ocuparemos de este punto en la tercera conferencia.) ¿Y acaso el psicoanálisis mismo no es por su parte un subproducto de la represión y al mismo tiempo una respuesta a ella?

[16] *Op. cit.*, vol. II, p. 914.

Tres años después de la publicación de *Más allá del principio del placer,* el centro de gravedad del pensamiento de Freud sobre la "pulsión de muerte" se desplazaba un poco de la *repetición del estado originario* hacia el *dualismo originario entre Eros y Tánatos.* Los dos géneros de pulsiones forman la vida propiamente dicha; se encuentran mezclados uno con otro, y es esta mezcla la que produce la ambivalencia. En su gran obra *El Yo* y *el Ello,* Freud escribía:

"La determinación de la segunda clase de instintos nos opuso grandes dificultades, pero acabamos por hallar en el sadismo su representante. Basándonos en reflexiones teóricas, apoyadas en la Biología, supusimos la existencia de un instinto de muerte, cuya misión es hacer retornar todo lo orgánico animado al estado inanimado, en contraposición al Eros, cuyo fin es complicar la vida y conservarla así, por medio de una síntesis cada vez más amplia de la sustancia viva, dividida en particular. Ambos instintos se conducen en una forma estrictamente conservadora, tendiendo a la reconstitución de un estado perturbado por la génesis de la vida; génesis que sería la causa tanto de la continuación de la vida como de la tendencia a la muerte. A su vez, la vida sería un combate y una transacción entre ambas tendencias. La cuestión del origen de la vida sería, pues, de naturaleza cosmológica, y la referente al objeto y fin de la vida recibirá una respuesta *dualista.*" [17]

Vemos que esta respuesta dualista es diferente

[17] *Obras completas,* vol. I, p. 1203 *s.*

en parte, del dualismo de *Más allá del principio del placer* que estudiamos en la conferencia precedente. Allí, en efecto, Eros parecía buscar aún su satisfacción en Tánatos, como en el viejo texto de *El tema de la elección del cofrecillo*. Aquí, Eros posee la cualidad antagónica a la de Tánatos. Aunque conservadora, "la vida es la causa de la supervivencia"; ahora bien, sobrevivir es desarrollarse y por tanto adquirir nuevas calidades. Las "dos clases de pulsiones" están entonces más estrictamente diferenciadas ahora, aunque "se enlazan, mezclan y alían entre sí".[18]

La pulsión de muerte, en esta nueva obra, se canaliza hacia el mundo exterior y hacia otros seres animados "por medio de un órgano especial", y "este órgano especial sería el sistema muscular".[19]

Esta pulsión de muerte se vuelve también hacia el interior del individuo, instalándose en el *superyó:* "En el *superyó* reina entonces el instinto de muerte."[20] Es cierto que podemos plantear el interrogante de ¿cuál es el órgano mediante el cual se hace esta ocupación interna?

En esta concepción corregida, el progreso dialéctico consiste a nuestro entender en la valoración expresa de la ambivalencia: "Una vez admitida la idea de una mezcla de instintos de ambas clases, surge la posibilidad de una disociación más o menos completa de los mismos... Surge aquí la cuestión de si la ambivalencia regular, que con tanta frecuencia hallamos intensificada en la predisposición constitucional a la neurosis, puede o no ser considerada

[18] *Ibid.*, p. 1204.
[19] *Ibid.*
[20] *Ibid.*, p. 1210.

como el resultado de una disociación." [21] Sin duda alguna la significación esencial de la ambivalencia aparece correctamente observada en este texto, aunque a nuestro modo de ver la ambivalencia sea aún más "originaria", puesto que podría ser (hablaremos de ello más adelante) la manifestación de la tendencia a la superación de todas las etapas del desarrollo tanto originarias como intermedias.

En todo caso, la muerte y el odio serán siempre puestos en duda por Freud como necesidades *internas* del hombre. En *Más allá del principio del placer* escribía ya: "Mas quizá esta creencia en la interna regularidad del morir no sea tampoco más que una de las ilusiones que nos hemos creado." [22] Y en sus últimas notas de 1938 se encuentra un pasaje bastante oscuro, según el cual "el individuo perece por sus propios conflictos" Ahora bien, nadie mejor que Freud ha demostrado tan claramente el hecho de que el hombre es un ser conflictivo. Precisamente por esto puede parecernos que la univocidad de su teleología regresiva dejaría muy poco lugar a la ambivalencia. Es verdad que en *El Yo y el Ello,* como lo acabamos de ver, Freud debía expresar sus pensamientos sobre una ambivalencia "originaria" proveniente de las pulsiones antagónicas todavía imperfectamente mezcladas.

El concepto de la pulsión de muerte surgió de un modelo pulsional dinámico en donde las pulsiones tienden hacia un estado estático que reinaría *antes* de la aparición de una tensión. Esta concepción freudiana permite por primera vez explicar el carácter ambivalente de toda pulsión y las innumerables manifestaciones que resultan de la mezcla de

[21] *Ibid.,* p. 1204.
[22] *Ibid.,* p. 1107.

pulsiones. *Esta concepción es pues, eminentemente dialéctica, pero todavía no lo suficientemente dialéctica.*

Veámoslo más de cerca. La pulsión repetitiva se deduce de la naturaleza conservadora de las pulsiones. *Esto es cierto.* A partir de la pulsión repetitiva se deduce en seguida la primacía de un fin radicalmente regresivo sobre las pulsiones que podrían "parecer" progresivas. Esto es falso, por lo menos en esta forma extrema, aunque sea necesario agregar que Freud mismo había subrayado la existencia de una ambivalencia originaria en *El Yo y el Ello.*

Es evidente que toda pulsión tiende al restablecimiento *relativo* de un estado sin tensión. Sin embargo, esta tendencia es tal —y Freud insiste frecuentemente sobre este punto—, que el restablecimiento integral no es posible nunca. Pero por este hecho el organismo es llevado a colocarse en un *nuevo* escalón del desarrollo; aquí nacen nuevas tensiones, las cuales por su parte *jamás* serán satisfechas enteramente por los nuevos ensayos de descarga, y así sucesivamente.

Si Freud hubiera podido conocer los experimentos hechos por "simulacros" que se han vuelto clásicos en etología, sin duda hubiera podido comprobar que cada objeto pulsional es como un simulacro que se ajusta a los objetivos pulsionales condicionados en el pasado. En esta misma forma la persona del psicoanalista representa en la situación psicoanalítica un "simulacro" de los objetos pulsionales antecedentes y llega a dirigir la situación pulsional incompleta hacia objetivos análogos nuevos, gracias a la ambigüedad de la misma característica que hace de él un "simulacro".

Podemos afirmar que una pulsión no tendría nin-

guna probabilidad de investir los objetos que le fueran *completamente* nuevos. Una pulsión sólo puede restablecer una situación en la cual la necesidad de satisfacerse repite sobre un objeto "conocido" en algún aspecto. La pulsión alcanza por este medio un estado que no significa *ni* la satisfacción total (¡la satisfacción total sería idéntica al retorno al *statu quo ante!*) *ni* la satisfacción por un objeto unívoco. La nueva descarga será *análoga* a la primaria (aquí interviene entonces la compulsión repetitiva), pero no será nunca *idéntica* a ella. Si, como lo expresa Freud, la vida es una "perturbación" en el reino anorgánico, por lo menos esta perturbación impide el restablecimiento puro y simple de los estados antecedentes. Si se nos permite utilizar aún otra imagen, digamos que esta "perturbación" es como una búsqueda incurable que no puede ser colmada de una manera definitiva por objeto alguno.

Dicho esto, la dialéctica de la vida no se hace por ello más "comprensible" de como aparece en la exposición genial de Freud; puede decirse incluso que la hará aún más complicada. La "naturaleza conservadora" de las pulsiones con la compulsión repetitiva que ella engendra es colocada de hecho al servicio de una especie de "engaño" perpetuo en relación con el organismo. El organismo busca aparentemente el restablecimiento de los estadios anteriores para llegar por este camino a estadios que provocan, cada uno, *nuevas* tensiones, esto hace que las descargas incompletas se transfieran constantemente sobre nuevos objetos. Estos últimos "reproducen" los viejos objetos pero en forma de "simulacros" ambiguos; esto explica el hecho de que la satisfacción total, y con ella el reposo completo, no pueda ocurrir en la vida.

Encontramos en el modelo antropológico de Freud todas las cualidades dialécticas que refutan una imagen ingenuamente mecanicista del hombre. Hemos comprobado que las tendencias regresivas de la compulsión repetitiva actúan en la progresión improbable del desarrollo de la vida. A partir de este punto podemos comprender también la ambivalencia que actúa continuamente en el proceso vital. Pero Freud veía la ambivalencia ante todo en la mezcla originaria, aunque incompleta, de dos pulsiones antagónicas y además consideraba la vida misma, como lo hemos visto en un pasaje de *El Yo y el Ello,* como de naturaleza fundamentalmente conservadora. En consecuencia, nos parece que el modelo freudiano es, en este punto, aún más unívoco. La vida es mucho más "ambigua" de lo que se podría suponer sobre la fe de la hipótesis de una pulsión de muerte, como réplica triunfante sobre la vida. La "perturbación" causada por la vida en el reino de la muerte, improbable en sí misma según el segundo principio de la termodinámica, prospera en efecto sobre la base de lo inanimado; utiliza todas las particularidades de la materia inorgánica; utiliza también la fuerza de inercia; en ningún caso es creación *ex nihilo.* En ninguna parte descubriremos una separación neta, *total,* de la vida respecto de su origen prevital. La vida repite, siempre más o menos claramente, las estructuras de este origen.

La compulsión repetitiva es una superación constante del origen, pero una superación en el sentido del término *Aufhebung,* en la acepción profundamente dialéctica que dieron Hegel y Marx a este término irremplazable e intraducible. Sería mejor conservarlo en la lengua original y nos ocuparemos

de él dentro de un momento. Este término cristaliza un proceso complejo, en el que descubrimos una tesis, su contradicción por la antítesis y su superación propiamente dicha por la síntesis.

En primer lugar, el origen es "conservado" *(aufgehoben)** en toda evolución, en el sentido de que está *presente* en todo el desarrollo posterior. El origen es eficaz en todo proceso. El origen vuelve en cada etapa alcanzada por el desarrollo, de una manera que le es propia y que lo distingue de todo otro origen. Por ejemplo, la sexualidad infantil es determinante para toda la vida del hombre puesto que esta vida no sería humana en el sentido actual de la palabra, si no estuviera condicionada por el acto sexual de los padres, por el nacimiento a través del aparato genital de la madre, por los lazos pulsionales primarios con ella, y así sucesivamente.

Segundo: el origen es "suprimido" *(aufgehoben)* en toda evolución en el sentido de que es rebasado por ésta. En contradicción con la conceptualización que acabamos de hacer, el origen está ausente de los estadios de desarrollo. Si el origen como tal se encontrara todavía presente, no habría desarrollo ni etapa nueva. Aún más, no habría origen puesto que la función del origen es *inaugurar* un proceso que se continúa. El origen es inmediatamente, *eo ipso,* anulado en lo que ha comenzado a existir; este carácter de anulación es esencial del origen. Entonces el retorno del origen que hemos subrayado en el parágrafo precedente *debe* ser cualitativamente distinto del origen propiamente dicho, de lo contrario no habría *ni origen* ni continuación.

* Participio pasado del infinitivo *Aufheben,* al que corresponde el sustantivo *Aufhebung.* [E.]

La contradicción enunciada de la siguiente manera:

"El origen es siempre presente y actual en el proceso."

"El origen es anulado por el proceso" —no puede tener sino una solución que pasamos a exponer.

En tercer lugar: el origen es "superado" *(aufgehoben)* en toda la evolución en el sentido de que es todavía actuante, al mismo tiempo que está ausente. El origen es trascendido por el desarrollo. El origen se repite (está por lo tanto presente) pero al mismo tiempo es sobrepasado por la repetición: el origen no está presente como fue, sino en una forma análoga que hace de él un nuevo comienzo (si el desarrollo termina, el fin es homólogo respecto del comienzo). Cada progresión es ya de por sí comienzo de relación respecto de la finalidad que le corresponde y con la realización, en caso de que ésta tenga lugar. Así pues, el origen se repite en forma parecida, pero adquiere, en la repetición, una nueva calidad.

A la luz de este triple enfoque del concepto de la *Aufhebung* sería interesante preguntarse por qué las situaciones, especialmente las más traumatizantes, tienden a la *Aufhebung* por repetición. Hans Zulliger trae un ejemplo muy sencillo: refiere el caso de una niña que trata de *"aufheben"* el trauma de un destete difícil, tomando y rechazando, de una manera estereotipada, una pelota de madera. Esta actividad, este "juego", tendría probablemente como finalidad la de superar *el estado de objeto pasivo proveniente de una modificación sufrida* y asumir el de *sujeto activo del desarrollo* y de esta manera realizar *nuevos* valores de la vida.[23] Es un hecho de

[23] Hans Zulliger, *Fundamentos de la psicoterapia infantil*, Morata, Madrid, 1962, pp. 31 *s.*

simple observación que la serie de repeticiones en el curso de la biogénesis no forma un círculo cerrado (el cual estaría constituido por réplicas exactas), sino que, por el contrario, se desarrolla en forma de *espiral,* imagen quizá la más exacta para representar tal hecho. La proyección de esta espiral sobre un plano formaría el dibujo de un círculo. Pero en realidad los organismos vivos recorren etapas análogas entre sí, análogas a las precedentes, pero sobre un plano diferente, lo cual quiere decir que estos estados presentan *nuevas* formas de estructuras. Además, sobre el plano de estas nuevas formas de estructuras, las repeticiones se realizan bajo formas modificadas por la nueva situación. Estas formas diferentes de *repeticiones modificadas* constituyen cualidades *(semejantes* y *diferentes* a la vez) que en biología llevan el nombre de "analogía", de "homología" o de "convergencia", y que, dicho sea de paso, tienen a veces orígenes radicalmente diferentes.

Es así como las formas evolutivas que se repiten no implican, sobre un plano *superior* de evolución, que hayan alcanzado el estado completamente "adulto", sino que constituyen un estado fetal rápidamente superado. En lo que concierne al dominio de los comportamientos, las repeticiones son generalmente modificadas, o no se producen más que en una forma "alusiva": así los comportamientos son ritualizados, sustituidos, desviados, simbolizados de alguna manera. El principio biogenético de Ernst Haeckel expresa no solamente el hecho de que las formas ancestrales de la filogénesis son *repetidas* ontogenéticamente por el descendiente, sino que, además, estas formas arcaicas son escalones, prefiguraciones *pasajeras* en el camino de una organización ontogenéticamente en vía de maduración.

La necesidad compulsiva de repetición es pues cierta, pero conduce *de facto* hacia nuevas formas de estructuración, aunque sólo sea por el hecho de que el número de determinantes y de sus combinaciones posibles —base de una nueva etapa— se acrecienta sin cesar. La misma ambigüedad de la compulsión repetitiva puede observarse también en la etología comparada. Los mecanismos innatos provenientes de la rama ancestral, que se repiten en el comportamiento humano, permiten una riqueza de combinaciones que supera ampliamente los mecanismos análogos en la misma rama filogenética.

Podemos esbozar en forma aproximada el curso que siguen las repeticiones en la evolución, de manera que las formas evolutivas que alcanzan su madurez y su muerte, participan en el surgimiento de nuevos estados evolutivos.

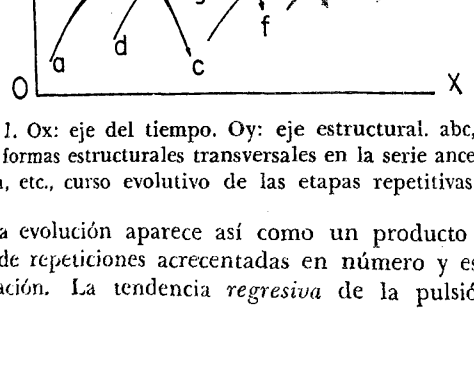


Fig. 1. Ox: eje del tiempo. Oy: eje estructural. abc, def, etc., formas estructurales transversales en la serie ancestral. abeh, etc., curso evolutivo de las etapas repetitivas.

La evolución aparece así como un producto nuevo de repeticiones acrecentadas en número y estructuración. La tendencia *regresiva* de la pulsión es

utilizada de hecho para el enriquecimiento progresivo de las estructuras; y no se concibe el *hecho* de cómo una organización progresiva podría ser sólo un atajo en el camino del restablecimiento puro y simple de la situación original.

Freud tenía razón en los principios enunciados más arriba: "El que el fin de la vida fuera un estado no alcanzado nunca anteriormente estaría en contradicción con la Naturaleza, conservadora de los instintos";[24] y también: "Superevolución y regresión podían ser ambas consecuencias de fuerzas exteriores que impulsan a la adaptación, y el papel de los instintos quedaría entonces limitado a mantener fija la obligada transformación como fuente de placer interior".[25] Sin embargo, una vez que *la transformación impuesta* es "mantenida como fuente de placer interior" —y este fenómeno debe evidentemente aparecer al mismo tiempo que la vitalización de la materia—, se la buscará por repeticiones y conducirá a otras modificaciones cada vez más organizadas. Por esto parece poco lógico atribuir al retorno hacia las cualidades previtales, el significado de fin principal de la pulsión, puesto que esta última busca su satisfacción —siempre incompleta— en la transformación "impuesta" ("impuesta" ¿por qué cosa?) y en la *repetición misma de la transformación. Conservar un pasado hecho de transformaciones significa tender hacia la transformación.*

En el texto citado anteriormente, Freud se refiere a un testimonio de Sandor Férenczi: "Siguiendo consecuentemente esta ruta mental, se acostumbra uno

[24] *Más allá del principio del placer,* en *Obras completas,* vol. I, p. 1104.

[25] *Ibid.,* p. 1106.

a la idea de una tendencia a la regresión en la vida orgánica, mientras que la tendencia a la evolución, adaptación, etc., no surgiría más que al estímulo de excitaciones exteriores." [26] Ahora bien, cada movimiento y cada forma de organización *de la misma materia inanimada* se deben, tanto a su energía intrínseca, como a una combinación de impulsos provenientes del exterior. En este caso, la acción y la reacción no pueden separarse por completo dialécticamente. También la vida surge de las propiedades de una energía interna, propiedades que corresponden a una situación particular que reuniría tanto las "irritaciones externas" como un "estado interno". El término freudiano de la transformación únicamente "obligada" parece haber sido exageradamente valorado de una manera afectiva y no puede constituir objeto de prueba. Sería sin duda más prudente decir que *dos tendencias* actúan en la materia: la una tiende al retorno de formas estadísticamente más probables y menos estructuradas; la otra tiende a la creación de formas estadísticamente menos probables y más estructuradas.

Volvamos aquí a Sandor Férenczi citado por Freud para llamar la atención sobre otra de sus obras de audaz investigador: *Ensayo de una teoría genital* (aparecido recientemente en francés bajo el título de *Thalassa*). Férenczi no se ocupa aquí directamente de la teoría freudiana de la "pulsión de muerte", pero no por ello deja de aportar algunas luces sobre la interpretación posible de esta última. Sus concepciones nos parecen mucho más vigorosas y en el fondo más científicas que las especulaciones de C. G. Jung sobre el "inconsciente colectivo". Fé-

[26] *Ibid.*, p. 1106, nota.

renczi busca la relación entre el devenir del Cosmos y el inconsciente del hombre, partiendo de la idea de que el inconsciente humano debe ser, en alguna forma, la *"recapitulación"* (¡piensen en la "compulsión repetitiva" y en el principio de la biogénesis!) de toda evolución del Universo, y en particular de la evolución de la vida. Férenczi por lo demás, se apoya en la hipótesis biogenética de Ernst Haeckel. Para Férenczi, el desarrollo ontogenético de la libido, tal como ha sido descrito por Freud, recapitula los intentos filogenéticos de adaptación que son como otras tantas respuestas a las "catástrofes" evolutivas desde lo anorgánico hasta lo humano. La ontogénesis repite así las "catástrofes" de la filogénesis, desde el estado prevital hasta la organización sexual genital; trata de superar cada vez un nuevo nivel mediante repeticiones simbólicas y de escalones arcaicos.

Férenczi elabora una serie de hipótesis cuyos detalles pueden parecer a primera vista fantásticos, pero que merecen muy bien la reflexión. Así, él pone en relación el comienzo de la reproducción sexuada en la filogénesis con el acto de la concepción en la ontogénesis; o el desarrollo de la vida en el agua del océano con el crecimiento de la vida intrauterina; o la emergencia de los seres vivos del océano para adaptarse a la tierra seca, con el nacimiento; o aún más, la formación de un aparato genital de procreación, con el desarrollo y el predominio de la sexualidad genital en el ser humano, y así sucesivamente.

En cada etapa descrita por Férenczi domina una tendencia a *reprimir* los estadios anteriores y también otra de retorno hacia estos estadios superados. Digamos de paso, que por nuestra parte creemos

que la "organización sexual genital madura", de la que tanto se habla en psicoanálisis, constituye en realidad la *negación* y al mismo tiempo la *superestructura* de diferentes objetivos pulsionales "parciales", los cuales, a su vez, representan, cada uno en su género, intentos de *Aufhebung* de las frustraciones primarias. El coito genital es realmente el signo de una frustración y de una represión de anteriores fuentes de satisfacción, y al mismo tiempo, el signo de la *Aufhebung*, de la integración y de la superación de estas últimas. Pero no ignoramos que esta "integración" no puede ser lograda perfectamente nunca, justamente a causa de las tendencias infantiles que se repiten constantemente en la sexualidad humana. Freud mismo no cesa de llamar nuestra atención sobre este carácter "imperfecto" de la sexualidad humana. De esta manera es necesario poner en tela de juicio los esfuerzos de un cierto psicoanálisis moralizador y abstracto que nos proporciona una organización pretendidamente "madura" como ejemplo de integración perfecta. Este escamoteo no es posible sino por la influencia desexualizadora y opresiva de una civilización que, según el análisis de Herbert Marcuse, coloca un "principio de rendimiento" en el lugar del "principio de realidad". La organización genital pretendidamente madura es aún, también ella, un intento regresivo para restablecer la "vida intrauterina" de la que habla Freud, y de la "vida primitiva oceánica" de la que habla Férenczi.

La vida se caracteriza por la compulsión repetitiva y por la regresión, particularmente en el punto donde se prepara a franquear nuevas etapas. La vida repite lo *viejo* especialmente donde le es preciso adaptarse a lo *nuevo*, o, lo que viene a ser lo

mismo, adaptar lo *nuevo* a experiencias *antiguas*. Todo lo que vive aprende y aprende a través de ensayos y errores, aprende pues mediante repeticiones, que son en parte regresivas e inadecuadas respecto a la nueva situación, y en parte progresivas y adecuadas. Para superar lo nuevo debo primero haber ejercitado suficientemente lo antiguo, en cierta medida debo poder reconocer lo antiguo *en lo nuevo*, puesto que de otra manera yo no tendría a mi disposición ningún "órgano" para la percepción de la nueva información. La fuerza de inercia de la vida crea las repeticiones, gracias a las cuales lo vivo trata de dominar las discontinuidades, los saltos, las crisis, las "catástrofes" del desarrollo. Lo nuevo será reducido a lo viejo y es de este modo como se dará un paso adelante. Lo nuevo no es simple repetición ni completamente nuevo, sino una síntesis: nuevo y antiguo, compulsión repetitiva y punto de partida de nuevas represiones. Por esto toda regresión "patológica" es un ensayo —a veces desesperado— de superar de nuevo lo "catastrófico", y "superar" querría significar aquí la *Aufhebung*: hacer inexistente la situación en cuanto catástrofe, pero al mismo tiempo, tomarla de nuevo para superarla. Ni siquiera el método psicoanalítico puede evitar este camino de repetición para superar las situaciones patógenas. Examinaremos en una conferencia ulterior la necesidad de esta marcha ambigua del psicoanálisis.

La compulsión repetitiva se revela entonces como un *aspecto* de la facultad *de adaptación activa y creadora* que caracteriza todo aquello que vive; porque donde hay adaptación (en el sentido creativo y activo), debe haber también un trauma de adaptación, un ensayo doloroso de integrar lo nuevo,

lo "catastrófico". Considerada psicoanalíticamente, tal adaptación es un ensayo, nunca completamente satisfactorio, de *modificar la realidad* para extraer de allí el placer. *En parte el principio de realidad será transmutado en principio de placer,* mientras que la realidad será, gracias a la repetición, modificada en fuente de satisfacción. Ésta es la cualidad característica del desarrollo vital. Esta cualidad nos impide edificar una hipótesis —forzando no-dialécticamente un concepto— según la cual esta cualidad esencial sería "impuesta del exterior", lo cual contradiría radicalmente la tendencia primaria del ser viviente hacia la satisfacción. En la compulsión repetitiva, la libido lleva consigo todas las huellas de su desarrollo: no solamente las ontogenéticas, sino también las filogenéticas y aun las previtales.

Para Férenczi, la lucha contra la muerte, última catástrofe, no será resuelta mientras las angustias de la agonía no se transformen en satisfacción, en placer de una meta al fin alcanzada. Férenczi no desarrolla este pensamiento, y es una gran lástima; pues, llevado rigurosamente hasta sus consecuencias, el ensayo férencziano desembocaría en la *Aufhebung* de la muerte, o al menos en la "adaptación activa" a la muerte, integrando *conscientemente* esta última en el proceso de evolución cósmica. Hacemos énfasis en la palabra "conscientemente", porque, como lo hace notar muy justamente Férenczi, la represión psíquica no puede ser más que la consecuencia de una *represión biológica* en el curso de este eterno combate por la adaptación activa (pensamiento que también en Freud apenas si se perfiló): los antiguos estadios son en parte reprimidos, en parte superados, por los nuevos y "catastróficos".

Fue así como Férenczi tuvo la intuición de *una*

conciencia cósmica del hombre, que recapitula el devenir total del Universo. Semejante recapitulación consciente debería *"aufheben"* todas las represiones. Férenczi no prosiguió por el camino vislumbrado, no profundizó su genial intuición de esta repetición modificada —propia del hombre *como ser consciente*— de la totalidad de la historia natural, de la historia filogenética, de la historia ontogenética.

Es muy posible que en tal "anamnesis" podamos presentir la síntesis de dos situaciones límites: la situación-límite natural (y alienante) de la muerte y la situación-límite consciente y específicamente humana de la inmortalidad.

Agreguemos una última observación respecto de la ambigüedad y de la ambivalencia de la compulsión repetitiva. Fue Freud quien puso en evidencia la analogía entre el desarrollo del amor a partir del narcisismo (que él interpreta como una primacía del odio), y, por otra parte, la evolución de la vida a partir de la repetición (que él interpreta como una primacía de la pulsión de muerte). Insistimos en la primera conferencia sobre ese paralelismo metodológico en Freud. Pero es justamente esta comprobación la que nos obliga a pensar que lo originario, lo primario, lo conservador, lo regresivo, adquiere *una cualidad nueva* —constituida por la *Aufhebung* de las cualidades precedentes—, *gracias a la transferencia de la repetición sobre nuevos objetos.* La transferencia en la situación psicoanalítica no es más que un caso particular, de esta transferencia evolutiva: es una *repetición* dentro de un marco de relaciones nuevas; una transferencia que se reviste de nuevos objetos, análogos u homólogos a los antiguos.

Subrayemos una vez más que el desarrollo nunca

es unívoco, supone contradicciones a nivel de todas las etapas. Por esto es seguro que la ambivalencia —reflejo psíquico de estas contradicciones inherentes al desarrollo— se encuentra en el centro mismo de todo lo que vive. No es solamente una "aleación" entre Eros y Tánatos, como Freud lo ha comprobado; es la *condicio sine qua non* de toda progresión. No es solamente el conflicto originario de dos pulsiones antagónicas, según la descripción de Freud en *El Yo y el Ello,* siendo una contradicción necesaria que se encuentra en el origen mismo del desarrollo.

Es lamentable que la ambivalencia (o la preambivalencia) esté por decirlo así, inexplorada en los animales. Pero ciertamente, ella alcanza su intensidad más eminente y casi insuperable en el *homo sapiens,* puesto que se refleja sobre sí misma y se multiplica en la conciencia. En el hombre se transmuta en una *necesidad* de *elección.* Hemos llegado a un punto donde se encuentra la raíz de la vieja querella que tiene por objeto saber si la dialéctica no pertenece sino a la conciencia del hombre, o, si por el contrario, es inherente a la evolución de la naturaleza. Pensamos que se podrían entrever aquí posibilidades de solución. Podemos suponer que la dialéctica caracteriza toda evolución de la materia, pero que no se hace *consciente de sí misma* sino al nivel humano; es así como ella llega a ser el sello indeleble del ser humano, de su misión y de su historia.

Pero la dialéctica no es, ni en la naturaleza ni en la conciencia, un proceso mecánicamente infalible e idéntico a sí mismo. Una dialéctica semejante no sería entonces más que una apariencia de la verdadera dialéctica, entretejida de contradicciones y

de conflictos. Es necesario preguntarse seriamente, si en el plano de la conciencia y de sus enfermedades, toda aberración y toda desestructuración sería lo mismo que deslizarse hacia una actividad de conciencia menos dialéctica, conservando objetivamente sin embargo la posibilidad de ser analizada *por* la dialéctica.[27] Quisiéramos agregar, que la ambivalencia descrita por primera vez por E. Bleuler a propósito del síndrome esquizofrénico, es, en realidad, inherente a *toda existencia humana;* el hombre con su dialéctica la domina generalmente de una manera satisfactoria. Pero en el esquizofrénico (como ocurre también hasta cierto punto en toda reacción dicha neurótica o psicótica) la ambivalencia se encuentra acentuada a causa de la carencia de facultades dialécticas del pensamiento y del sentimiento, y al mismo tiempo es combatida por medio de mecanismos de defensa de un carácter insuficientemente dialéctico. Toda ideología totalitaria y delirante es significativa de la desestructuración de la conciencia *dialéctica.*

Es verdad para cada uno de nosotros y para la sociedad, que la dialéctica llevada por la conciencia a una cima que debe ser superada constantemente, resulta a veces difícilmente soportable por ésta. La dialéctica exige mucho del hombre.

En las conferencias siguientes trataremos de mostrar que el hombre *debe* ser, en efecto, un ser expuesto más particularmente a las contradicciones, con el fin de poder convertir la naturaleza conservadora y regresiva de sus pulsiones *en una historia que se despliegue y se desarrolle hacia adelante.*

[27] Cf. Josef Gabel, *La fausse conscience,* París, Éd. de Minuit, 1962.

El hombre es un ser extraordinario: se separa de la naturaleza y se eleva sobre ella, pero en forma muy diferente de como lo piensan los idealistas en su desconocimiento ingenuo de los determinantes que en todo sentido rodean al hombre. La naturaleza, como origen, está constantemente *presente* en el hombre, pero se trasciende a través de él en la cultura. El aspecto regresivo de la compulsión repetitiva —y por consiguiente el de la "pulsión de muerte"— particularmente es eficiente en el hombre, ser reflexivo. El problema que sólo concierne al hombre consiste en qué es lo que quiere y puede hacer de este origen en su medio específico, donde la naturaleza está constantemente transformada en civilización mediante la historia.

Muchos antropólogos contemporáneos, especialmente psicoanalistas, descubrieron la huella de la mutua acción propia del hombre, entre las fuerzas regresivas de la hipotética pulsión de muerte y las fuerzas de una civilización que se desarrolla progresando. Parece que el desarrollo de estos pensamientos fue, por lo menos en gran parte, favorecido e influido por la célebre hipótesis de Luis Bolk sobre la "retardación del hombre", a pesar de que esta hipótesis no se ocupaba ni de la civilización ni de la muerte.

La hipótesis de Bolk provocó un resonante eco, aunque no haya dejado de tener contradictores de valía. Para Bolk la constitución anatomo-fisiológica del *homo sapiens* se distingue de la de su pariente más cercano, el primate antropoide, en primer lugar por el hecho de que conserve y reproduzca de

este último características infantiles incluso embrionales. En el desarrollo biológico del hombre, comparado al de los otros primates, se puede verificar una *retardación,* incluso una *fetalización.* La mutación, que señala el límite entre el hombre y el mono antropoide, está marcada por la "neotenia", es decir, por un nivel de desarrollo todavía infantil, aún embrional en el momento de la maduración sexual, y por consiguiente, de la reproducción.

Esta hipótesis —puramente biológica en Bolk— referente a la "fetalización" o "retardación" del hombre ("retardación" que, por trasmisión hereditaria, ha llegado a ser su característica) no puede evidentemente carecer de consecuencias antropológicas de gran importancia. En las concepciones de numerosos antropólogos se encuentran nexos directos o indirectos con la hipótesis de la retardación. Es así como Arnold Gehlen ve en el hombre un ser caracterizado por la "carencia": su desnudez natural, biológica, se manifiesta ante todo (y esto en oposición a la especialización biológica estrecha de las especies animales) en su "carencia de especialización". El hombre está "abierto" de este modo a la creación de numerosos sustitutos artificiales: este privilegio único proviene de una "carencia" única.

Partiendo de otro punto de vista, Adolf Portmann describió al hombre como un "nidífugo privado de medios y en consecuencia, dependiente", y también como "un nacimiento fisiológicamente prematuro". El hombre no alcanza el grado de formación que un mamífero superior tiene en el momento de su nacimiento, sino por lo menos un año después de vida extrauterina. Esta retardación biológica tiene una consecuencia cultural incalculable: el acortamiento de la existencia embrional del hombre

provoca el funcionamiento de un "útero social" que le imprime el sello de ser que conserva la curiosidad juvenil y busca compensar su desnudez.

Ahora bien, también Freud —en el mismo año de 1926 en que L. Bolk lanzaba su teoría revolucionaria— subrayó la significación civilizadora, y neurotizante al mismo tiempo de la retardación humana. En este año escribía en *Inhibición, síntoma y angustia,* lo siguiente:

"La existencia intrauterina del hombre es más breve que la de los animales, siendo, así, echado al mundo menos acabado que éstos. Con ello queda intensificada la influencia del mundo exterior real, impulsada muy tempranamente la diferenciación del *yo* y del *ello,* elevada la significación de los peligros del mundo exterior y enormemente incrementado el valor de objeto único que puede servir de protección contra tales peligros y sustituir la perdida vida intrauterina. Este factor biológico establece, pues, las primeras situaciones peligrosas y crea la necesidad de ser amado, que ya no abandonará jamás al hombre." [28] Freud abrió aquí la puerta a investigaciones y a hipótesis antropológicas y psicoanalíticas de gran alcance que, si bien se hicieron esperar una veintena de años, no por eso dejan de aparecer como verdaderamente fecundas. A los ojos de Freud, es al principio de neotenia al que el hombre debe su fijación infantil y su necesidad insaciable de ser amado, como la diferenciación del *yo* y del *ello,* y por consiguiente, la confrontación racional civilizadora e histórica con el mundo. La civilización es un intento, siempre reiterado y jamás acabado, por

[28] *Inhibición, síntoma y angustia,* en *Obras completas,* vol. I, p. 1245.

restablecer la ausencia de tensión que caracterizaba la "vida intrauterina".

Todo un grupo de psicoanalistas ahondará en este tema y no lo hicieron como hubiera sido de esperarse, los así llamados "culturalistas" en psicoanálisis, sino, por el contrario, los que permanecieron fieles a la preocupación del maestro por la *muerte*. Con su trabajo establecen un nexo entre esta preocupación y la relación observable entre la retardación del hombre y su civilización. Freud veía en la civilización un producto de la represión, lo cual, como lo vimos en nuestra primera conferencia, le valió por parte de Alfred Adler el reproche de caer en un círculo vicioso puesto que ni la represión permite la satisfacción completa de las pulsiones, ni tal satisfacción —dada la naturaleza regresiva de las pulsiones— es posible sino en la muerte. Incumbe a la *civilización*, como instancia social y formativa del superyó, la tarea de defender al hombre contra la muerte, dilatando a la vez el imperio de esta última por la represión del Eros.

Géza Roheim fue uno de los más importantes investigadores en antropología psicoanalítica. De acuerdo con el principio de neotenia, el hombre es para Roheim un eterno niño fijado a la madre. La respuesta a esta infancia perpetuada, es obstaculizante y alienante: es la *civilización*. La situación edípica confronta al hombre con la necesidad de progreso y de separación: con la *ley del padre*. El ser incompleto del hombre condiciona de este modo el deseo de unidad narcisista con la madre, empujándolo a la vez a realizar su devenir mediante normas éticas y culturales.[29]

[29] Cf. Géza Roheim, *Psychoanalysis and Anthropology*, International Universities Press, New York, 1950.

Simon Weyl formula claramente esta contradicción: El desarrollo ineluctable de la civilización es una respuesta al principio de retardación contenido en la teoría de la neotenia de Bolk. Weyl ve en estò la "base orgánica" del conflicto entre la libido y la pulsión de muerte.[30]

Robert Paris se refiere igualmente a la teoría de la neotenia. El hombre es para él, por su misma esencia, "demasiado joven e inacabado". La cultura es su respuesta a la limitación "aniquilante" de su ser; ella revela su tentativa constante de "acabarse" y de este modo la "deficiencia de ser" que lo caracteriza.[31]

El psicoanalista uruguayo Gilberto Koolhaas, influido por el pensamiento de Mélanie Klein, piensa también que Edipo da la única respuesta posible al enigma de la Esfinge, afirmando e interpretando al ser humano. Koolhaas comprende la historia como la respuesta del hombre a la muerte, y el Eros, como la réplica a Tánatos. (Quisiéramos, como lo dijimos en las conferencias anteriores, aportar algunos matices a esta concepción bastante freudiana. Gracias a Bios, Eros es el representante de una *calidad* enteramente nueva, existente en lo prevital. El conflicto Eros-Tánatos exige una nueva síntesis. Eros lucha contra la deficiencia de ser, defiende al hombre contra una amenaza que, por causa misma de la presencia de la muerte y de su fatalidad, no es todavía verdaderamente "histórica", sino, de cierta manera, "prehistórica". Pero, quizá,

[30] Simon Weyl, *Retardation, Acceleration and Psychoanalysis*, en *J. Am. Psychoanal. Assoc.*, VII, 1959, 2, pp. 329-349.

[31] Robert Paris, *Psychoanalyse culture et néoténie*, en *Rev. Franc. d. Psychoanal.*, XXVI, 1962, 6, pp. 731-737.

éste es también el pensamiento de G. Koolhaas. Para él, el amor mantiene en jaque a la muerte; la existencia histórica del *yo* se manifiesta por la comunicación erótica, la única que establece valores.) El principio de realidad condiciona la existencia del *yo* corporal. La diada con la madre está dialécticamente *"aufgehoben"* en el encuentro con el mundo de los hombres.[32]

Completamente al margen de estas fascinantes teorías psicoanalíticas las cuales, según expresión de Robert Paris, constituyen "un verdadero culturalismo por oposición a la escuela llamada culturalista en psicoanálisis", que subestima el complejo de Edipo y la eficiencia de la muerte en la civilización, e incluso en cierta oposición con ellas encontramos las teorías de Konrad Lorenz, el gran etólogo austriaco, sobre la relación entre la civilización y la muerte. Caracterizados por un verdadero rigor científico y también por su vieja desconfianza hacia el psicoanálisis, las hipótesis de K. Lorenz no dejan de completar convenientemente la parte "metapsicológica" que acabamos de esbozar. Pensamos en primer lugar en su célebre estudio sobre las *Formas innatas de las experiencias posibles,* que ha venido a constituirse en una de las bases más sólidas de la ciencia moderna del comportamiento.[33]

Como representante del método estrictamente objetivo en etología, Lorenz rechaza completamente —y

[32] Gilberto Koolhaas, *El tiempo de la disociación, de la preparación, de la reparación,* en *Rev. Uruguaya de Psicoanal.*, II, 1957, 1-2, pp. 33-149, y *Las raíces de la conciencia,* en *ibid.*, IV, 1961-1962, 4, pp. 66-725.

[33] Konrad Lorenz, *Die angeborenen Formen moeglicher Erfahrungen,* en *Zeitschr. f. Tierpsychol.*, V, 1943, 2, pp. 235-409, reimpreso sin modificaciones, 1961.

no es para que nos sorprendamos— la hipótesis de una "pulsión de muerte". "Ningún instinto infalible —escribe— revela al animal lo que es un compañero de la misma especie, ni tampoco lo que es matar. Pero un sistema de praxis lo suficientemente eficaz y regulador, impide al animal utilizar entre sus congéneres las armas, de modo que perjudique gravemente a la especie." (K. Lorenz sobreentiende, evidentemente que se trata de las armas naturales y hereditarias: órganos de ataque y de defensa. Al nivel humano aparecen, gracias a la objetivación y a la reflexión, armas técnicas, es decir, artificiales. Aun cuando estas últimas sean todavía prolongaciones del esquema corporal, ya no son "innatas", sino que mediante la civilización, son trasmitidas y perfeccionadas en un proceso que hemos denominado la "instrumentalización progresiva".) Este "sistema de praxis" *(Aktionssystem)* del que Lorenz hace mención, se revela más bien ineficaz a nivel humano. La desestructuración de los esquemas innatos, la "infantilización" del hombre (neotenia) con su curiosidad juvenil como su consecuencia, son los factores que constituyen las premisas del vuelo de la civilización. Lorenz anota el hecho de que la ineficacia de la inhibición del asesino es un fenómeno debido a la cultura, y aún más, ¡uno de los primeros fenómenos culturales! La invención de las primeras armas —armas instrumentales, como acabamos de verlo, y no ya las armas orgánicas de los animales— y el descubrimiento del fuego, condujeron al hombre al canibalismo. Lorenz tiene una fórmula lapidaria que citamos con todas las reservas: Prometeo y Caín eran una sola e idéntica persona (en lo que respecta a nosotros, atribuimos un significado muy distinto al mito de Prometeo).

De lo anterior podemos deducir que los valores culturales están amenazados desde la aurora de la civilización por el hecho de que los mecanismos innatos, base de los comportamientos sociales, se retardan a causa de su carácter natural y conservativo, respecto de las exigencias que se disocian entonces de la naturaleza. Este pensamiento que Lorenz desarrollará veinte años más tarde en su obra reciente *Das sogennante Böse*[34] de la cual volveremos a tratar hoy, presenta un paralelismo sorprendente con la idea freudiana, sobre todo en cuanto al hecho de que la sublimación individual es siempre más lenta que la exigencia cultural. El hombre, dice Lorenz, pone en tela de juicio la naturaleza, crea la civilización y las respuestas que la naturaleza propone a sus interrogantes, no pueden bastarle. El hombre no es "malo", él es, como lo explica Lorenz —y más tarde él mismo desarrollará esta idea— "no aún lo suficientemente bueno" para las necesidades actuales de la sociedad.[35]

No nos parece sorprendente que un biólogo rechace la teoría de una "pulsión de muerte". Lorenz sostiene la opinión de que la agresividad homicida del hombre es un fenómeno cultural; fenómeno que no es ni necesario ni esencialmente eterno, sino resultante de que la civilización, al menos hasta aquí, se ha apresurado a tomar una distancia exagerada con relación a los mecanismos naturales de comportamiento (por ejemplo, con relación a los comportamientos de sumisión, que provocan en el adversario la inhibición de la agresividad). Sin em-

[34] *Sobre la agresión: el pretendido mal*, México, Siglo XXI, 1971.

[35] K. Lorenz, *Die angeborenen Formen...*

bargo, esta disyunción entre las exigencias de la civilización y el *yo* no se retarda en aceptarlas, constituye igualmente un estimulante para el esfuerzo civilizador. Pero, según el mismo modelo, esta disyunción es al mismo tiempo la causa de que *el hombre acometa la muerte de su compañero de especie y extienda esta muerte hasta lo inconmensurable.* Lorenz opina que este estado de cosas es un estadio "prehistórico", y este pensamiento nos parece muy razonable.

La teoría fisiológica del comportamiento de K. Lorenz, contiene potencialmente una dialéctica que podría contribuir a la solución de la contradicción que, no obstante, él no resuelve. La civilización aparece como respuesta positiva a una deficiencia de ser, a un no-ser relativo; pero es a la vez la causa de una deficiencia de ser, de un no-ser relativo, en último término de esta "pulsión de muerte" (término que Lorenz, como ya lo dijimos, se niega a aceptar). En realidad, Lorenz ha contribuido a profundizar en esta dialéctica. Veinte años después de haber escrito los pasajes que hemos citado, formuló el siguiente pronóstico: "Yo no creo por nada del mundo que los grandes factores de las mutaciones de las especies y de sus selecciones puedan resolver el problema de la humanidad, mediante la *total* liquidación de su agresividad intraespecífica. Esto no correspondería en modo alguno a sus métodos habituales. Cuando una pulsión empieza a tornarse perjudicial en una situación vital nueva y concreta, entonces jamás podrá ser suprimida en su totalidad: ello equivaldría a renunciar a todas las posibilidades positivas que permanecen necesarias. En realidad, se formará un mecanismo especial de inhibición que, correspondiente a la nueva situa-

ción, impedirá la actividad perjudicial de la pulsión. Cuando en la filogénesis de algunas especies la agresividad ha debido inhibirse a fin de hacer posible la colaboración pacífica de dos o varios individuos nace entonces el vínculo del amor y de la amistad personales, sobre los cuales está igualmente edificado nuestro orden social humano. La situación vital de la humanidad tal como podemos observarla hoy, prueba sin duda alguna la necesidad de un mecanismo inhibitorio que impida no sólo la agresión contra nuestros amigos sino contra todos los hombres." [36]

En este texto bastante sibilino quisiera Lorenz expresar sin duda la esperanza de que el hombre estará en situación de restablecer la inhibición de matar, paralizada por la civilización. Él no explica nada acerca del *cómo* de este restablecimiento. Podemos imaginar que la *toma de conciencia* (el acto civilizador por excelencia) llegará a modificar y a dirigir los factores biológicos; no sabemos si Lorenz piensa en una praxis técnica o en una especie de adaptación neolamarkiana. Lo que importa ante todo en este pasaje de Lorenz, es que habla de una inhibición de matar desestructurada en la especie humana, que ella debe reestructurar. Ahora bien, este mecanismo innato, selectivo de inhibición, es un hecho *biológico,* que puede por consiguiente, estar no solamente reprimido sino también reforzado por la civilización, como es exactamente el caso para cualquier otro comportamiento biológico. La agresividad humana, en el sentido de Lorenz, no provoca todos

[36] Konrad Lorenz, *Die Hoffnung auf Einsicht in das Wirken der Natur,* en *Die Hoffnungen unserer Zeit.* R. Piper & Co., Munich, 1963, pp. 159 *ss.*

los casos de muerte, pero causa en efecto masacres innumerables; la *modificación* civilizadora de los comportamientos *biológicos* bien podría afectar el problema de toda muerte, del mismo modo como Lorenz quisiera verla aplicada al problema del mecanismo de inhibición. Pues en principio la civilización tiende a la *Aufhebung* de los hechos naturales. Konrad Lorenz, desde luego, ha revisado y mejorado un poco sus relaciones con el psicoanálisis, como lo atestigua su última gran obra *El pretendido mal.*[37] Incluso nos parece que, de todos los hombres de ciencia que se han ocupado en el problema de la pulsión de muerte, es él quien mejor ha visto ciertos aspectos.

La agresividad intraespecífica no es para él una "reacción": por consiguiente, no es sólo un mecanismo de defensa, sino una conducta espontánea y necesaria en interés de la conservación de la especie. "Como buenos darwinistas —escribe— ...empezaremos por preguntarnos cómo contribuyen a la conservación de la especie la lucha contra los congéneres en las condiciones naturales o, mejor dicho, preculturales, y cómo ejerce esa presión selectiva a que se debe su evolución en tantas creaturas superiores." [38] Y agrega: "Freud podría enorgullecerse de haber sido el primero en señalar lo autónomo de la agresión, y también en demostrar que la falta de contacto social, sobre todo cuando llega al punto de 'pérdida de amor', eran factores que la favorecían mucho." [39]

Veamos de cerca el esquema de Lorenz. La agre-

[37] *Sobre la agresión: el pretendido mal,* México, Siglo XXI, 1971.

[38] *Ibid.,* p. 39.

[39] *Ibid.,* p. 61.

sividad es necesaria para la conservación de la especie, porque sirve a la selección natural. Está enraizada en la filogénesis, pero en la ontogénesis puede ser fuertemente cultivada, estimulada, modificada. Es aquí donde, con algún fundamento, Lorenz entrevé como un comienzo de solución a la pulsión de muerte: "Yo esperaba —dice en el prefacio— insalvables diferencias de opinión [con los psicoanalistas] en relación con el concepto de instinto tanático (pulsión de muerte), que según una teoría de Freud consiste en un principio destructor polarmente opuesto a todos los instintos de conservación del individuo. Esta hipótesis, extraña a la biología, es para el etólogo no sólo innecesaria, sino falsa. La agresión, cuyos efectos suelen equipararse a los del instinto de muerte, es un instinto como cualquier otro y, *en condiciones naturales* [cursivas nuestras], igualmente apto para la conservación de la vida y la especie." [40] A Lorenz no le gusta en particular el término "pulsión de muerte", y esta alergia no nos extraña de parte de un biólogo. Él hace la siguiente observación: "...es la misma selección la que ha ido a parar a un callejón sin salida. *Y siempre sucede así cuando es únicamente la competencia entre congéneres la que opera la selección, sin tomar en cuenta el medio extraespecífico.*" [41]

Resumamos una vez más, porque este desarrollo es importante para nuestro propósito. Como instrumento de selección natural la agresión conserva la especie y la vida. Al nivel humano, ella tiene consecuencias autodestructoras, va a dar a "callejones sin salida" en extremo peligrosos, *porque* se convierte en un "acto fallido", y esto *porque* el

[40] *Ibid.*, p. 4.
[41] *Ibid.*, p. 51.

hombre evidentemente ha dejado de temer la competencia que proviene de la presión de su medio ejercida por otras especies animales; pero, al contrario, está en despiadada competencia con los "congéneres", con los demás hombres. Esta competencia intraespecífica es la consecuencia evidente de la civilización. La "pulsión de muerte" no es, pues, una pulsión que provenga de la muerte, no; es una pulsión "sin salida". Desde luego puede suponerse que este "acto fallido" de autodestrucción es en una medida considerable, un "acto fallido" específicamente humano, puesto que el hombre es, por definición, creador de civilización. En todo caso, la agresividad adquiere en el hombre una coloración específica: lo que "en condiciones naturales o, mejor dicho, preculturales" estaba aún al servicio de la vida y de la especie, se ha convertido en mortífero dentro de las condiciones de la civilización.

Tal estado de cosas se complica más aún y encontramos de nuevo aquí una concepción freudiana que nos había asombrado. Porque, la agresividad que en el hombre se transforma en esta pulsión considerada como de muerte, o en este "acto fallido" asesino, es, filogenéticamente, anterior al amor: ¡ésta es igualmente la convicción de Lorenz! "La agresión intraespecífica —dice— es millones de años *más antigua* que la amistad y el amor personales. Durante largas épocas de la historia de la tierra ha habido animales que, sin duda, serían muy agresivos y peligrosos [como] casi todos los reptiles... Hay, pues, agresión intraespecífica sin su antítesis, que es el amor. Pero en cambio *no hay amor sin agresión.*" [42]

[42] *Ibid.*, p. 240.

Por esto el comportamiento agresivo se mezcla con el comportamiento amoroso; y se puede observar la ambivalencia o la preambivalencia en los animales. Lorenz está de acuerdo con Freud en que el comportamiento agresivo en el amor es tanto más marcado cuanto más frustraciones se impongan a la pulsión sexual. Es cierto que Lorenz insiste en una estricta separación entre el odio y la agresividad, pero no se puede dejar de pensar que él rehúsa sobre todo aceptar la terminología freudiana. Ya hemos tenido la oportunidad de hacer ver en numerosas citas, que la evolución del pensamiento de Konrad Lorenz ha llevado al célebre biólogo hasta la vecindad inmediata del pensamiento psicoanalítico, no obstante que él lo niega.

Una hipótesis de Lorenz es particularmente importante para nuestro tema: *la agresividad homicida, opresiva, en el seno de la especie humana, está en relación directa con las condiciones no-naturales, culturales de su existencia.* Lo importante para nosotros es que Lorenz, para remediar esta amenaza, *hace un llamado a la razón y, por consiguiente, ipso facto a la civilización.* Es la civilización la que debe poner remedio a las crisis provenientes de la civilización.

Tomemos en serio esta paradoja y deduzcamos de ella algo que corre el riesgo de tomarse como un ensueño. Hela aquí. Después de este análisis, preguntémonos si, ¿en realidad, *desde el punto de vista de la razón y de la civilización* el necesario destino del hombre no es otro que el morir, y no solamente matar o ser muerto, *sino morir de muerte natural?* ¿Acaso para el hombre sólo la muerte *debe ser* fatalmente "el fin", la terminación, el límite de la vida? ¿O, en otras palabras, la madurez de la

vida? La muerte es un hecho, pero también es un escándalo. Y el hombre está obligado a trasvestir de *virtud* esta *miseria* con el fin de racionalizar y de negar el escándalo. Ahora bien, este mismo hombre crea la historia y la civilización, establece los valores, trasciende la *fatalidad natural* en un *proyecto de libertad.* El fin específicamente humano es el de sobrepasar enteramente la naturaleza. Estamos persuadidos de que la pretendida "madurez" en la muerte es, en realidad, la inmadurez de un hombre todavía en estado prehistórico.

En la primera conferencia tuvimos ya la ocasión de hablar sobre las ambigüedades de la pretendida madurez de la "organización sexual genital". La imagen supuestamente biológica del adulto, es en verdad una imagen falaz, debida a la alienación del amor y del trabajo, al rechazo del principio del placer en provecho de la opresión por el principio de rendimiento, descrito por Herbert Marcuse y, últimamente, por Norman O. Brown, por G. Lapassade, por Joseph Gabel. La neotenia, propia del hombre, debería librarlo de todas las seudomadureces.

Y es aquí donde encontramos de nuevo el papel fundamentalmente ambiguo del principio de repetición, que empuja al hombre a buscar sustitutos incompletos, a una satisfacción imposible en su totalidad, y a avanzar así, tanto de satisfacción parcial en satisfacción parcial, como de frustración en frustración.

En este fenómeno no puede haber, por consiguiente, límite definitivo de este "infantilismo" del hombre con todo lo que éste conlleva, tanto de negativo, como de positivo. Todo esto no es un juego inútil, no es el círculo vicioso que Alfred Adler

reprochaba a Freud. Porque, solamente el principio de repetición permite *ipso facto* (siendo repetición y progreso al mismo tiempo) el esfuerzo constructivo, la previsión —y la terapéutica.

A pesar del pesimismo poco dialéctico de su concepción respecto a la repetición, es preciso proclamar resueltamente que ese gran clínico que fue S. Freud, había empleado la compulsión de repetición por la *Aufhebung* de esta última. Y precisamente es en la situación terapéutica de la cura psicoanalítica, donde él demostró el efecto de la compulsión repetitiva.

"El enfermo, escribe él en *Más allá del principio del placer,* puede no recordar todo lo en él reprimido, puede no recordar precisamente lo más importante, y de este modo no llegar a convencerse de la exactitud de la construcción que se le comunica, quedando obligado a *repetir* lo reprimido, como un suceso actual, en vez de —según el médico lo desearía— *recordarlo* cual un trozo del pasado. Esta reproducción, que aparece con fidelidad indeseada, entraña siempre como contenido un fragmento de la vida sexual infantil y, por tanto, del complejo de Edipo y de sus ramificaciones, y tiene lugar siempre dentro de la transferencia; esto es, de la relación con el médico. Llegado a este punto el tratamiento, puede decirse que la neurosis primitiva ha sido sustituida por una nueva neurosis de transferencia. El médico se ha esforzado en limitar la extensión de esta segunda neurosis, hacer entrar lo más posible en el recuerdo y permitir lo menos posible la repetición... Generalmente no puede el médico ahorrar al analizado esta fase de la cura y tiene que dejarle que viva de nuevo un cierto trozo de su olvidada vida, cuidando de que conserve una

cierta superioridad, mediante la cual la aparente realidad sea siempre reconocida como reflejo de un olvidado pretérito. Conseguido esto, queda logrado el convencimiento del enfermo y el éxito terapéutico que del mismo depende." [43]

Ahora bien, a esta interdependencia contradictoria entre la "rememoración" y la "reproducción" da Freud, un renglón más abajo, el nombre de *"compulsión repetitiva"; y es a partir de esta observación y de este razonamiento* como él desarrollará la teoría que resumimos en nuestra primera conferencia.

La "reproducción" en la transferencia analítica tiene como objeto las frustraciones pasadas, los "repudios" sufridos en la infancia. Y hemos citado los textos, según los cuales estas situaciones son revividas con gran habilidad por el neurótico, a fin de obtener la interrupción del tratamiento inacabado.

La repetición es, pues, una *resistencia* contra el desarrollo exigido por el tratamiento. ¡Pero también es *la garantía de su éxito!* Expliquémonos. Evidentemente, Freud hace una distinción estricta entre la repetición ciega y dirigida contra el tratamiento (lo que se llama "acting out") por una parte, y la "rememoración" expresada sobre el plan verbal de las asociaciones, por otra. *Pero esta distinción es ante todo de naturaleza económica, utilitaria.* Se dirige por una parte sobre la acción repetida inconscientemente; y por otra, sobre la rememoración vivida y conceptualizada. Ciertamente esta distinción es de importancia, y es la misma que existe entre los dos sistemas de señales de I. P. Pavlov, o, para seguir con Freud, entre el consciente y el inconsciente. El tratamiento puede resumirse así: transferir la re-

[43] *Obras completas*, vol. I, p. 1094.

petición de *un* sistema (que, dicho sea de paso, es genéticamente *¡más antiguo* que el otro!) a otro sistema. Ahora bien, esta operación no puede tener éxito sino gracias a una actitud apropiada del objeto de transferencia, es decir, del analista, quien es, por tanto, un verdadero "simulacro", pero esta vez un "simulacro" terapéuticamente positivo.

La transferencia, motor del tratamiento, no es más que el mismo principio de repetición pero, aplicado en el marco de una técnica especial, sobre un objeto: —el analista— quien no se deja comprometer y contribuye al aislamiento de esta recepción. Es poco, y es todo. La repetición *sola,* sin considerar la naturaleza de su objeto, puede ser tanto catástrofe como beneficio. En sí es "indiferente", o con más exactitud, como lo hemos visto, "ambivalente". Quiere remontarse al estado pretraumático, superando (por consiguiente repitiendo) el trauma. En la cura psicoanalítica todo el arte consiste en evitar que la repetición y el reforzarse de los traumas se traduzcan en actividad; y, por el contrario, en repetirlos y demistificarlos por la toma de conciencia.

El paso entre los dos géneros de repetición es fluido, esfumado, gradual, tanto si se mira desde el punto de vista de su estadio primario como del genético (pero no desde el punto de vista *práctico* y *económico).* Incluso sabemos que en ciertas formas de terapia psicoanalítica, como el tratamiento de los psicóticos y los niños, se pueden y se deben utilizar las dos categorías que nos parecen teóricamente tan opuestas la una de la otra.

En realidad, en la cura psicoanalítica clásica, para hablar con Freud: "Nos resulta muy inconveniente que el paciente *actúe* fuera de la transferencia, en

lugar de limitarse a recordar; lo ideal para nuestros fines sería que fuera del tratamiento se condujera de la manera más normal posible, expresando sólo en la transferencia sus reacciones anormales." [44]

Esto es evidente e inobjetable. Pero nuestro propósito es el de aprehender a lo vivo el origen mismo de la contradicción. Digamos, pues, claramente, que un comportamiento "ideal", como dice Freud, en estado puro, es tan raro como todo lo ideal... La ventaja insustituible de la transferencia psicoanalítica consiste precisamente en que el analizado, según las palabras de Freud en la misma obra, "representa en ella, con plástica nitidez, un trozo importante de su vida que de otro modo quizá sólo hubiese descrito insuficientemente. En cierto modo *actúa ante nosotros, en lugar de referir (Er agiert gleichsam vor uns anstatt uns zu berichten)*".[45] No sabríamos subrayar con suficiente energía esta sorprendente fórmula. Las palabras "en cierto modo" *(gleichsam)* indican claramente que el analizado debería ante todo expresarse verbalmente, pero también denotan las dificultades de la rememoración y de la verbalización.

En una palabra: el motor de las dos conductas contradictorias, que en la práctica se mezclan siempre, es la *repetición,* cuya función es económicamente más negativa en la una y más positiva en la otra.

REPETICIÓN HACIA LA VIDA Y REPETICIÓN HACIA LA MUERTE

En nuestra conferencia de ayer, después de haber

[44] *Esquema del psicoanálisis,* en *Obras completas,* Santiago Rueda, Buenos Aires, 1957, vol. XXI, p. 97.

[45] *Ibid.,* p. 98.

hecho notar la ambigüedad de una civilización que emerge de la muerte y que al mismo tiempo tiende a suprimirla, terminamos con una digresión sobre la técnica psicoanalítica. Esta última es indudablemente un producto de esta civilización y utiliza la compulsión de repetición hacia la muerte para suprimirla mejor hacia la vida.

Así pues, el psicoanálisis se nos presenta como fuertemente ambivalente en su proyecto y en su método. La ambivalencia de la transferencia en principio no difiere de aquella que caracteriza toda expresión simbólica y toda existencia en el tiempo. El método analítico está basado en la ambivalencia: confronta a los protagonistas del análisis con la ambivalencia. Es histórico en el sentido de que remonta los orígenes, los utiliza y obtiene una "praxis" para el presente y el porvenir concretos del hombre.

Nuestra digresión tenía por objeto mostrar una paradoja: el psicoanálisis es principalmente una *técnica cultural* que utiliza como motor esencial la *naturaleza* misma de la repetición; un motor destinado evidentemente *a progresar dando una vuelta hacia atrás.* La compulsión repetitiva es canalizada por el análisis en una vía que debe permitir su *integración,* su *totalización* en la toma de conciencia, para instaurar así el progreso histórico del analizado.

Es obvio que el psicoanálisis no es solamente un "fenómeno histórico", sino también, por su misma esencia una *"praxis" del devenir histórico.* Constituye una relación interhumana bien determinada al servicio de la toma de conciencia y *por tanto* de la civilización, de la historia activa. A diferencia de cierto género de psicoterapias concebidas *a priori* y viciadas por la ineficacia del idealismo filosófico, el

psicoanálisis en cambio, es ante todo una "praxis" del acrecentamiento de la conciencia y de la responsabilidad social. Sus mismas estructuras teóricas, con todas sus debilidades y contradicciones, constituyen un intento para hacer transparente esta "praxis" realista.

No es el momento de defender aquí detenidamente el curso dialéctico del psicoanálisis en cuanto constituye una réplica a ciertos clisés polémicos de la ortodoxia, no sólo y principalmente marxista, sino también a veces de la ortodoxia psicoanalítica. En manera alguna negamos las deficiencias de la práctica psicoanalítica tal como se aplica, y menos aún la de sus teorías. ¿Por qué negarlo? La infalibilidad no es una cualidad dialéctica —no puede ser el privilegio ni del marxismo ni del psicoanálisis. Lo que nos interesa es revelar el contenido realista y dialéctico del psicoanálisis.[46]

El psicoanálisis pretende ser —y lo es —un instrumento al servicio de la vida, un instrumento que sirve para poner de nuevo en marcha el proceso inhibido de personalización. Evidentemente el psicoanálisis se puede definir también en forma negativa, por ejemplo como "formación reactiva de defensa contra la opacidad y el inmovilismo de la neurosis". El polemista y hombre de letras austriaco Karl Kraus pudo darse el lujo de definir el psicoanálisis como "enfermedad que pretende curar". Es una picardía a la que no le falta ni ingenio ni cierto fundamento, pero que vista de cerca hace suya la curiosa inversión de perspectiva que caracteriza

[46] Nos permitimos hacer referencia a nuestro ensayo: *Psicoanálisis dialéctico*, Paidós, Buenos Aires, 1964, y *Dialéctica intercolectiva en la situación psicoanalítica*, en *Revista Mexicana de Psicología*, 1, 1963, 2.

también la visión de Freud, pues en el fondo, Freud no dijo otra cosa, no sólo respecto del psicoanálisis, sino también en cuanto a la vida misma *a cuyo servicio creó el psicoanálisis.* En efecto, en la perspectiva freudiana, la vida es una perturbación que ella misma trata de eliminar mediante complicados rodeos. Karl Kraus y Sigmund Freud eran hijos de una misma clase social colocada en una misma encrucijada histórica.

El error de Kraus puede explicarse fácilmente. Es verdad que el psicoanálisis opera con los dinamismos de la neurosis para liquidarla. Más aún, el psicoanálisis se propone utilizar la compulsión repetitiva, crear una nueva *"neurosis transferencial"* con el fin de integrarla luego históricamente por la toma de conciencia. Para decir las cosas simplemente, el "error" de Freud se explica de la misma manera que la ocurrencia de Kraus, pues es igualmente cierto que el desarrollo de la vida, la evolución de la conciencia, también utilizan factores que son síntomas de la muerte: especialmente la compulsión repetitiva.

Lo importante es transmutar una compulsión repetitiva en una verdadera "anamnesis", como lo decía nuestro maestro V. E. von Gebsattel a propósito del proceso terapéutico: "anamnesis" en el sentido fuerte del término. Hemos desarrollado extensamente la idea de que la compulsión repetitiva es esencialmente ambigua, ambivalente, que ella significa la vida y la muerte en una alianza indiscriminada. Toda la praxis del psicoanálisis se concentra sobre este punto difícilmente descifrable. Se esfuerza por servirse de la repetición *como* repetición, con el fin de provocar en este punto de "indecisión" una decisión en provecho de la vida. En el proceso

de repetición la "decisión" ha sido intentada muchas veces pero sin éxito; tal intento se repetirá una vez más, esta vez, en el marco de la transferencia. Por este procedimiento el psicoanálisis, sirviéndose de la "anamnesis" (Freud habla de rememoración), desentierra la simiente casi ahogada, casi estéril, para restituirla, para reponerla, para retornarla a su destino. La etimología misma revela la ambigüedad del término: *re-petitio* —repetición, reclamación, reiniciación; *wiederholen,* retomar, tomar de nuevo; *holen* —aportar, cf. *halar,* conservada aún en castellano.

La "anamnesis" consiste entonces en la acción de re-asumir, trans-ferir un principio dinámico olvidado o inhibido. La anamnesis o "anáfora" es un verdadero "viaje por el pasado", un viaje que modifica este pasado y por la modificación crea un nuevo presente (¡representación!) y por consiguiente también un nuevo porvenir. Rememoración, anamnesis, anáfora, re-presentación: el éxito de esta modificación cualitativa es la tarea del psicoanálisis. Ahora bien, la repetición buscada por el psicoanálisis no es, *en principio,* diferente de la repetición intentada por el enfermo en la compulsión de la cual es víctima, pues la misma repetición inadecuada y patológica que presenta el síntoma, nunca es una repetición "absolutamente pura", en el sentido de que tendría un retorno total, un detenerse en una identidad repetida, incluso esto es tan improbable como sumergirse dos veces en el mismo río, según lo sabía ya Heráclito. La situación en la cual se produce la repetición compulsiva *nunca es idéntica a la precedente.* Es ésta la circunstancia que constituye la "inadecuación" de la repetición compulsiva. Aun la misma repetición "patológica" no es nunca

una detención del tiempo, es siempre un ensayo desafortunado de acceder a la "anamnesis".

Preguntémonos una vez más: ¿cómo es posible que la repetición psicoanalítica tenga un efecto curativo? Porque el psicoanálisis crea, por medio de una técnica bien definida, una "situación privilegiada". En esta situación especial, los mecanismos de la transferencia que movilizan la repetición, son poco a poco desligados del fantasma, gracias a las relaciones estrictamente delimitadas entre el analista y el analizado, lo cual permite observarlas de manera crítica a la luz de estas nuevas relaciones interpersonales. De ensayo fijo, sin relación con la realidad actual, opaca, la compulsión repetitiva pasa a ser, gracias a la "anamnesis" psicoanalítica, un proyecto "procesual y productivo".

Estas últimas palabras son tomadas de una cita del gran filósofo marxista Ernst Bloch, cita que daremos más ampliamente: "El proyecto total de la dialéctica es procesivo y productivo... La dialéctica no reconoce de ninguna manera una *restitutio in integrum*... ...El origen no es algo que permanezca en un pasado lejano; por el contrario, actúa en cada instante del ser, al mismo tiempo que está fuera de alcance."[47] El verdadero retorno dialéctico no es el de un pasado "que parece realizado y acabado", sino que "se refiere más bien a lo que es aún futuro, es decir, a lo que, en el pasado, no ha acaecido todavía".[48]

La fórmula dialéctica de Ernst Bloch puede y debe ser aplicada, sin forzarla, al "proyecto" de la "anamnesis" psicoanalítica. A pesar del "retorno"

[47] Ernst Bloch, *Die Formel: Incipit vita nova*, en *Merkur*, XVIII, 1963, 186/8.
[48] *Ibid.*

que en la regresión psicoanalítica se manifiesta por la compulsión repetitiva, el "proyecto" psicoanalítico se refiere no al principio conservador de muerte contenido en esta compulsión, ni a un pasado que ha perecido en la muerte, sino más bien al "principio esperanza" (para emplear la terminología de Ernst Bloch, quien hizo de estas palabras el título de un tratado monumental: *Prinzip Hoffnung*). Descubrimos aquí de nuevo el contenido dialéctico del psicoanálisis, puesto que su "proyecto" se ha vuelto no hacia el pasado "cumplido", sino al pasado en cuanto "todavía no acaecido". Ahora bien, tal "filosofía de lo que aún no es" constituye una verdadera dialéctica. Estas palabras son también de Bloch, quien enlaza la dialéctica al "descubrimiento de lo que aún no es consciente" y considera esto último como "nueva categoría de conciencia y categoría de conciencia nueva", y define el "concepto de una función utópica" en dialéctica.[49]

El pasado es entonces "re-presentado", es "traído" con el fin de que *acaezca en él lo que "aún no ha acaecido"* (Bloch), a fin de que él sea revivificado con miras al *devenir*.

Existen muchos psicoanalistas que consideran la teoría de la "pulsión de muerte" como inconciliable con el optimismo necesario a la actitud terapéutica. Karen Horney nos da el ejemplo de lo que piensan muchos al escribir: "La teoría del instinto de destrucción no solamente carece de fundamento y se opone a la realidad, sino que es positivamente perjudicial en las consecuencias que encierra." [50] Des-

[49] Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp, Frankfurt s/M, 2 vols., 1959.

[50] Karen Horney, *El nuevo psicoanálisis*, Fondo de Cultura Económica, México, 1957, p. 97.

de la primera conferencia manifestamos la opinión de que la hipótesis freudiana no era quizá lo suficientemente dialéctica, pero esta carencia resalta aún más marcada en las críticas, por parte de los "revisionistas", que en este punto están completamente desprovistas de vigor dialéctico.

Puesto que la hipótesis de la "pulsión de muerte" se inserta en el punto decisivo del desarrollo, da en el nudo gordiano de la repetición y prácticamente contribuye a su esclarecimiento. La repetición psicoanalítica es un poner en duda el pasado, interrogado sobre las latencias futuras que contiene. Lo que *ya no es* resurge como lo que *no es todavía* y se renueva. Lo reprimido que arrastramos con nosotros como un cadáver estorboso que se descompone, renace a una nueva existencia. Lo que interesa aquí particularmente es esta victoria del psicoanálisis sobre el tiempo, victoria muy modesta aún, pero real, a pesar o gracias a la hipótesis de la "pulsión de muerte". "El origen", citábamos a Bloch hace un momento, "no es algo que permanezca en el pasado lejano; por el contrario, está vigente a cada instante del ser como fuera de alcance". Freud hubiera podido firmar con su nombre este texto. Para él, el origen equivalía a la "muerte". Pero en su "praxis" utilizaba otra modalidad de eficacia "actuante aunque fuera de alcance". Utilizaba "el instante no acaecido aún" y en potencia de devenir. Recordemos la triple interpretación que tratamos de dar en nuestra segunda conferencia, al origen considerado como momento dialéctico privilegiado. Ahora bien, la "praxis" del psicoanálisis constituye esta aproximación concreta, ella es ambivalente por necesidad pero desemboca tanto sobre el pesimismo de la teoría freudiana como en el utopismo audaz.

Si en efecto concebimos realmente la *gravedad* de esta ambigüedad que se refleja indefinidamente en el espejo de la compulsión repetitiva que retoma incansablemente el mismo tema, nos plantearemos entonces la cuestión de saber si esta compulsión no es verdaderamente un ensayo, un proyecto, un esbozo (¡pensemos en la "repetición"* de una pieza de teatro!). Nos preguntaremos si no lo interpretamos en cierto modo "a la inversa", si no contemplamos su aparición en un espejo que invierte la imagen. ¿No será la temporalidad de la compulsión repetitiva en cierta forma el inverso de lo que percibimos? ¿Acaso lo que se repite no es también símbolo de lo que será?

Digamos aún una palabra respecto del concepto de "madurez". Aplicada al hombre, se caracteriza por una ambivalencia particular ligada a la compulsión repetitiva. Si seguimos la hipótesis de la fetalización de Louis Bolk, descubriremos dos corolarios importantes: en primer lugar, la suspensión del retardo humano y, por lo tanto, la posibilidad para el hombre de alcanzar la madurez "perfecta" significaría para él una regresión filogenética (!) hasta el estado del simio antropoide (H. Conrad-Martius), en segundo lugar, esto ocurre porque su forma infantil o fetal, representa la prefiguración "prospectiva" de las modificaciones filogenéticas progresivas (hipótesis proterogenética de O. H. Schindewolf).

El principio de muerte en cuanto regresivo, fijado, en una palabra, en cuanto "lo que no es más" ¿no sería entonces, *símbolo* de lo "que aún no es"? Y por el contrario, ¿no es la pretendida "madurez"

* En francés a los ensayos se les llama *"repetitions"*. [E.]

prólogo al Eros infantil? La separación ¿no sería una prueba de la unión total?

En la teoría psicoanalítica se trató de sustituir el concepto de "pulsión de muerte" por el del "principio de nirvana". Ya Freud lo había mencionado en *Más allá del principio del placer.* Nos disgusta el sabor dogmáticamente budista de este término. Sin embargo, la supuesta "finalidad" de la repetición ¿no se encontraría posiblemente en un ensayo "general" (como se habla de ensayo general antes de la representación definitiva de una pieza de teatro) que sería el verdadero punto de partida de lo que ha sido repetido? Freud estuvo muy cerca de estas ideas que expresamos aquí burdamente: ya citamos al comienzo de estas conferencias el sorprendente texto *El tema de la elección del cofrecillo.* Pero en el encadenamiento de las repeticiones que describe allí, *también lo inverso es posible*: ¿La deidad de la muerte no es la imagen, el sustituto de la genitriz? Todo el desarrollo de las repeticiones de la vida ¿no nos recuerda extrañamente un filme que se proyectaría a la inversa, que debería mostrarnos un desarrollo que va de la muerte hacia el nacimiento? ¿No deberíamos caminar sobre la espiral de la maduración y de la progresión, no en nombre de la anulación final de todas estas pruebas, sino con el fin de aproximarnos a lo ilimitado que entrevemos en reflejo y como en un esbozo siempre recomenzado en la compulsión repetitiva?

En la aurora del pensamiento filosófico, Anaximandro de Mileto parecía prever estos interrogantes respecto de este principio de recomenzar que no sería únicamente una pulsión hacia la muerte unívoca: "El origen y la causa de las cosas que

son, es el Apeiron" (es decir, lo no-definido, lo no-limitado)... "El Apeiron no tiene edad... El Apeiron no tiene ni muerte ni fin."[51] Sin embargo, no tenemos ninguna razón para suponer una simple ciclicidad del tiempo y por tanto el carácter ilusorio de una repetición que giraría en círculo como el pensamiento griego, en combinación con el pensamiento oriental, lo hizo en la Gnosís. La particularidad de nuestro pensamiento, condicionado por nuestro tipo de civilización, nos impulsa desafortunadamente hacia comparaciones espaciales que originan una visión errónea del tiempo. Esforcémonos por lo menos para que esas comparaciones espacializantes no lo sean en dos dimensiones. Si en lugar de un círculo cerrado nos imaginamos esta espiral de la que ya hemos hablado para simbolizar la evolución de la materia, entonces su *desarrollo* es también, como lo ha notado Pierre Teilhard de Chardin, un replegamiento de la materia sobre sí misma, y este movimiento de dos fases produce la vitalización de la materia, luego la hominización de la materia viva, es decir, ser consciente de sí misma. La extensión de las curvas de la espiral a partir de la estrechez de la materia anorgánica, representaba también su concentración hacia un punto de conciencia. Es así como nosotros entrevemos en la compulsión repetitiva no solamente la detención frente a un límite, sino también la superación, siempre nueva, de todos los límites.

Freud parecía ver en esta compulsión únicamente la repetición de la muerte. Pero debemos recordar una vez más que la "praxis" que él inició en

[51] Herman Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Rowohlt, Hamburg, 1957, p. 17.

la historia con su psicoanálisis, es punto por punto la aplicación rigurosa del "principio esperanza" (Ernst Bloch) hacia el descubrimiento de lo que "devendrá". Por esto en la conferencia precedente analizábamos el aspecto de la civilización como réplica a la muerte y al mismo tiempo como su utilización. En nuestra conferencia de hoy hemos analizado análogo aspecto del psicoanálisis a pesar de que en su teoría plantea en primer lugar la pregunta y no la respuesta. Pero su respuesta es clara: vale la pena emprender el esfuerzo de vida; el psicoanálisis lo demuestra más en la praxis que en la teoría, transmutando el fenómeno de muerte, representado por la repetición, en una supervivencia, transformando la fuerza de la entropía en una superación hacia la vida. Volveremos a referirnos a la entropía. Por el momento digamos sólo que Freud notó la correspondencia psíquica de la entropía en el "descubrimiento de que tratándose de neuróticos, dadas las condiciones aparentemente iguales, no es posible lograr modificaciones que en otros hemos conseguido fácilmente. Debemos entonces, continúa Freud, tomar en cuenta, en la transformación de los procesos psíquicos, el concepto de una *entropía* cuya proporción se opone a la evolución regresiva del proceso".[52] Ésta es la evidencia misma, pero es necesario preguntarse aún, ¿cómo puede la regresión adquirir una función curativa en psicoanálisis?

Guardémonos en nuestro pensamiento de derivar hacia formas no-dialécticas. Por una parte, aislando

[52] *Ges. W.*, XII, p. 151. Traducción directa del alemán por estar incompleta la traducción de este trozo en la obra castellana [T.].

no-dialécticamente, el Eros que "sirve a reunir las partículas diseminadas del mundo", el Eros semeja un sueño, una ilusión, una perturbación pasajera. Por otra parte, la muerte siempre presente, está, o bien, reprimida por el "revisionismo", o bien, mistificada en un mito que domina toda la vida. Y son sobre todo algunos psicoanalistas los que quieren vaciar el pensamiento freudiano de su médula dialéctica haciendo de la "pulsión de muerte" una agresividad cualquiera. La realidad es otra: *la muerte está verdadera y eficazmente presente en la vida —y por lo tanto también en la vida psíquica* porque la entropía está actuante en todas partes en todos los sistemas materiales, de los cuales el sistema organizado humano es un caso especial. Será necesario entonces que hagamos algunas reflexiones breves sobre este tema.

La hipótesis evolucionista preponderante en nuestros días es la única que explica de una manera satisfactoria el desarrollo del Universo. En el estado actual de la ciencia es legítimo admitir, en primer lugar, que la aparición de la vida en el Universo se debe a un concurso de circunstancias que provocaron procesos materiales de la más grande improbabilidad estadística. Y, en segundo lugar, que la aparición de nuevas formas de vida se debe igualmente a las interacciones de materias orgánicas que presentan también un alto grado de improbabilidad estadística. Algunos de estos resultados de combinaciones infinitamente variables de la materia, pudieron, una vez aparecidos, conservarse como si respondieran lo mejor posible a las condiciones de su medio. Y justamente esta conservación de combinaciones debidas al azar estadístico, deja de ser ya azar y pasa a ser la consecuencia de una ley na-

tural que concierne a la selección natural de las formas de organización superiores. La misma emergencia de formas nuevas de organización puede ser filosóficamente interpretada de diferentes maneras, pero estadísticamente es el efecto del azar; mientras que la perpetuación de las formas de organización no puede haber ocurrido más que como resultado de factores selectivos que conducen, los unos a la destrucción, y los otros, mejor adaptados, a la supervivencia. Es cierto que numerosas combinaciones nuevas surgen sin que por esto quede asegurada la supervivencia de esas muestras de organización; por el contrario, no hacen más que acrecentar la entropía, es decir, el predominio del azar desorganizado y nivelador. Son las mutaciones llamadas letales, los callejones sin salida mutativos. Sólo subsisten las mutaciones que han tenido la posibilidad de ser favorecidas por el proceso de la selección natural de las especies definido por Charles Darwin y su número, respecto de las primeras, es infinitamente reducido.

Tanto como los biólogos marxistas, Pierre Teilhard de Chardin nos pone enérgicamente en guardia contra el sofisma que consistiría en considerar los *resultados* de esas combinaciones, ordenadas según lo que se llaman leyes naturales, como manifestaciones puramente epifenoménicas y accidentales. Las causas estadísticamente *improbables* producen resultados dialécticamente *esenciales*. Hegel vio muy bien que las posibilidades están estrictamente determinadas, mientras que las realizaciones son siempre modificaciones selectivas. Es completamente vano plantearse la cuestión de *lo que habría sido* si ciertas combinaciones improbables no hubieran tenido lugar. Sin embargo podemos suponer que en algún

momento hubiesen aparecido ciertas formas de organización espontánea —no carentes de semejanza con las precedentes— para ser conservadas y ¡llegar a ser fuentes de nuevos niveles de organización!

Sea como fuere, estos niveles de organización son un hecho y se encuentran en la base de las leyes naturales. Esto significa que el estado estadísticamente *más* probable de la materia no-orgánica adquiere nuevas *cualidades* fundamentales *irreversibles,* aunque estadísticamente las *menos* probables, las cuales se convierten en fuente de nuevas modificaciones.

Esta idea fundamental de Teilhard de Chardin le permite construir una hipótesis que, en primer lugar, conserva completamente la concepción científica y causal de la aparición estadísticamente improbable de formas progresivas de organización; y, en segundo lugar, plantea como necesaria la *irreversibilidad* de las tendencias organizadoras más probables. Las formas de organización creciente surgen de combinaciones improbables y llegan a ser necesarias en la acepción más enfática del término. La vida es el resultado improbable de un juego de azar, pero, una vez aparecida, sobre todo en su forma reflejada y consciente, "dan un impulso inicial a la ley de las probabilidades para poder existir y así escapar a la muerte que sería la desembocadura de un determinismo ciego".[53]

Para Teilhard de Chardin, lo mismo que para Marx y para Freud, la libertad no es una "indeterminación" imposible, es la conciencia de esta necesidad esencial. La toma de conciencia no suprime de ninguna manera la necesidad, ¡todo lo

[53] Teilhard de Chardin, *Oeuvres,* Seuil, París, vol. VII, p. 351.

contrario! El hombre por más que se crea "libre" no puede escapar a sus necesidades económicas y psíquicas. Las necesidades lo fuerzan de continuo a tomar conciencia. Una vez que ha comenzado a pensar, el hombre está impelido a pensar siempre y cada vez más.[54] El hombre alcanza su libertad al tomar conciencia de su necesidad, y esta necesidad, en último análisis, es para Teilhard de Chardin la siguiente: "El hombre está impelido hacia un estadio final. *Orgánicamente* alcanzará alguna vez un máximo inimaginable de complejidad, que no podrá ser superada ni siquiera como ser colectivo. *Psicológicamente* él ya no aceptará el retorno. *Cósmicamente* el hombre no podrá ya detenerse porque en nuestro universo «entrópico», el detenerse equivaldría a una regresión; más aún, el detenerse en este estadio mataría a la humanidad." [55]

La visión positivista del mundo no percibe, en el fondo, sino un sólo eje del movimiento cósmico; el eje de desestructuración y de muerte energética. Es el eje entrópico. En todo sistema la energía se degrada necesariamente para alcanzar una repartición estable —estadísticamente homogénea— de partículas simples. En esta concepción no hay lugar para la aparición y desarrollo de la vida. Pero otra cosa es el hecho de que la organización de la materia acreciente su complejidad y llegue al estadio de *vitalización,* estadio eminentemente complejo y estadísticamente improbable. También es un hecho que la materia, alcanzado el umbral de la vida, llegue a un estadio aún más complejo y mucho menos probable: el de la *reflexión* o conciencia.

Si tenemos en cuenta estos *hechos* evolutivos en

[54] *Ibid.,* p. 347.
[55] *Ibid.,* p. 151.

un Universo aparentemente sometido a la acción ilimitada de la entropía, nos vemos obligados a elaborar, al lado del eje de la probabilidad y del desorden crecientes, un segundo eje: el eje de la improbabilidad y de la complejidad crecientes. Es el eje de la "negentropía" (entropía negativa). Siguiendo a Teilhard de Chardin, la curva de la evolución de la vida sería dentro de un sistema de coordenadas poco más o menos el siguiente:[56]

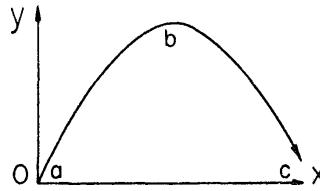


Fig. 2. Ox: abscisa de probabilidad máxima (entropía); Oy: ordenada de la complejidad creciente; a b c: curva de la energía cósmica.

Sin embargo, esta gráfica se muestra insuficiente. Aquí aparece como si las formas superiores de organización simplemente tendiesen al deterioro, a la destrucción general, a partir del punto de culminación "b". Esta imagen corresponde a la concepción freudiana, según la cual la vida sería una perturbación provocada desde el exterior (?) en el reino de la muerte, y las pulsiones tenderían al restablecimiento del estadio anterior a la vida. Por el contrario, Teilhard de Chardin, del mismo modo que los marxistas, subraya el carácter cualitativo de cambio que sufre la materia por la vitalización. Este paso de la cantidad a la calidad es el *carácter esencial* de la

[56] *Ibid.*, p. 315.

nueva modalidad evolutiva que comienza en este punto de vitalización. La organización alcanza allí un nivel a partir del cual el camino por recorrer ya no obedece unívocamente a la probabilidad creciente. Una vez más entra aquí en juego la ley descubierta teóricamente por Hegel y tomada recientemente por el físico y filósofo marxista alemán Robert Havemann en un comentario al trabajo de Heisenberg. Sólo puede producirse lo posible; lo posible está determinado, de lo contrario sería imposible. Pero lo real, surgido de la posibilidad, es un "azar", una elección de posibilidad que crea una nueva necesidad irreversible. Las necesidades se cambian por lo real cumplido, el mundo se modifica cualitativamente y esto ocurre no solamente por el encadenamiento de relaciones causales y por tanto cuantitativas.[57] La aparición de nuevas cualidades de organización: *vitalización, reflexión, personalización,* es irreversible ya que no es unívocamente causal. La reversibilidad de estas cualidades, de ser posible, tendría como conse-

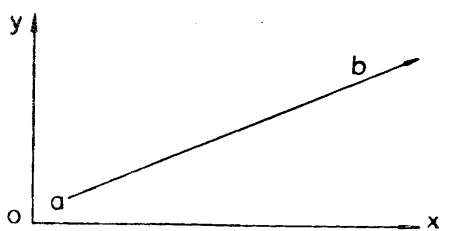


Fig. 3. Ox: ordenada del acrecentamiento de la entropía; Oy: eje de la complejidad creciente; a b: dirección de la evolución cósmica.

[57] Robert Havemann, *Dialektik ohne Dogma?*, Rowohlt. Hamburg, 1963.

cuencia la detención del Universo, que es lo que es por sus cualidades, y que sería esencialmente diferente si desapareciesen estas cualidades de organización. Es necesario entonces modificar la gráfica precedente y sustituirla por otra[58] en la cual la dialéctica universal entre la entropía y la negentropía podría ser representada de la manera siguiente:

Pero la realidad es aún más compleja. La línea ascendente del desarrollo "a b" es una resultante, producto de innumerables curvas que toman su curso para caer de nuevo y deteriorarse en la entropía, única curva hipotética llamada "abc" en la fig. 2. Es necesario entonces que nos figuremos de otro modo la representación gráfica de la evolución general. En este nuevo esquema comprobamos que aparece reproducida exactamente nuestra primera figura que propusimos en la segunda conferencia:

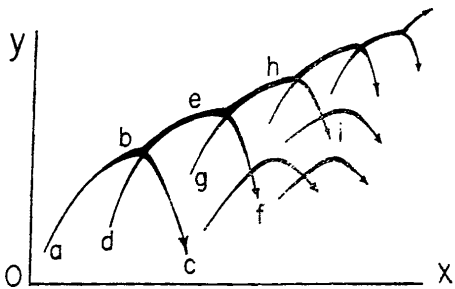


Fig. 4. Ox: eje del acrecentamiento de la entropía; Oy: eje de la complejidad creciente o del acrecentamiento de la negentropía; a b c, d e f. ...: curva de los desarrollos particulares y específicos integrados en el desarrollo del universo; b e h, ...: dirección de la evolución cósmica.

[58] Teilhard de Chardin, *loc. cit.*

La gráfica número 4 representa en forma evidentemente muy simplificada lo que realmente se observa: las fuerzas de la entropía, en cuanto corresponden a la mayor probabilidad de desorganización —llamémoslas con Freud "pulsión de muerte", actúan realmente en *cada punto* de la evolución y sin embargo esta evolución sigue un camino sobre el cual la entropía está contrabalanceada con *éxito* por la entropía negativa— que nosotros llamamos con Freud Eros. Siguiendo este curso la repetición pura y simple de los estadios anteriores, ella constituye más bien una *componente* actuante y real, un *factor* de la dialéctica evolutiva. Más aún, una vez alcanzado el punto de *reflexión,* la entropía negativa comienza a dirigirse *conscientemente* y contra todas las resistencias, siguiendo la curva ascendente "a b e h..." hacia un punto lejano que Teilhard de Chardin, inspirándose en las consideraciones de sus creencias, ha designado con la última letra del alfabeto griego: "el punto Omega".

Entrevemos entonces la *Aufhebung* —suspensión, *integración consciente* de dos tendencias antagónicas representadas por los ejes "Ox" y "Oy". Esta *Aufhebung* no puede ser idéntica a la vida que nos es conocida hasta el momento ni a la muerte tal como la sufrimos hasta ahora. Debemos representar una calidad nueva, una calidad por venir que cambiará completamente esta mezcla agobiadora de la vida con la muerte, lo cual hasta el presente constituye nuestro fardo humano.

EROS SE AFIRMA CONTRA TÁNATOS DESDE EL FONDO DE LA AMBIVALENCIA

En nuestra conferencia de ayer nos dedicamos a

desarrollar la hipótesis según la cual la observación freudiana de la eficiencia de una "pulsión mortal" en el principio de repetición no está en contradicción inconciliable con las teorías evolucionistas interpretadas por los dialécticos marxistas y por Teilhard de Chardin. Estas teorías, que se podrían llamar "utópicas" (pero no en el sentido peyorativo de la palabra, como lo veremos hoy), deben también tener en cuenta la "naturaleza conservadora de las pulsiones" que tiende a restablecer los estadios de destructuración.

Pero estas teorías insuflan una dialéctica nueva a la concepción freudiana. El acrecentamiento de la entropía, sobre todo a partir del nivel de la toma de conciencia, está contrabalanceada por el acrecentamiento de la negentropía, que se manifiesta en la organización y en la información.

Ciertamente no ignoramos, como lo ha reconocido la cibernética, que un aumento de información provoca por contragolpe un aumento de entropía. Además, no cualquier clase de acumulación de informaciones es idéntica al aumento que corresponde a la "negentropía". En un sistema dado, la acumulación de la información puede contribuir al agotamiento de las fuentes energéticas. De todas maneras, la recepción y la integración de las informaciones se hacen a expensas de la negentropía; además, también la comunicación de las informaciones provoca la degradación energética de una parte de las reservas negentrópicas.

Pero en el desarrollo general de las organizaciones vivas o *filogénesis de la personalización,* nos encontramos frente a una complejidad siempre creciente de sistemas, que permite la circulación de informaciones cada vez más complejas y está en rela-

ción con una disminución general de los efectos entrópicos. Esta interacción compleja puede resumirse, de acuerdo con O. Costa de Beauregard, como sigue: de un lado las cantidades de entropía y de otro, las de información, se transforman recíprocamente, en cierta medida, una en otra. Además, por lo menos en principio, pueden determinarse los mecanismos de estas transformaciones. El coeficiente de equivalencia en este proceso tiene un valor representado por

$$k \ln 2$$

Las magnitudes se expresan en unidades naturales: unidades binarias y unidades termodinámicas ("k" es la constante definida por Boltzmann y "ln" el logaritmo neperiano).

El equivalente numérico de una información

$$\Delta_1$$

es, en unidades entrópicas de

$$k \ln 2 \quad \Delta_1.$$

Es perfectamente legítimo poner en relación real la *vida*, la *información* y la *negentropía* en cuanto se admite en cibernética que *a cada información integrada, corresponde la posibilidad de llevar un sistema a un estado más organizado que aquel en el que se encontraba antes de la recepción de la información*. Es la entropía lo que constituye la medida de la desorganización, del desorden. La transformación de la entropía en información y viceversa, implica una correlación negativa esencial, una

dialéctica fundamental entre los dos órdenes de magnitudes. Ahora bien, la facultad endógena de acrecentar la información constituye el carácter fundamental de desarrollo de la vida y de la conciencia.[59] Costa de Beauregard observa justamente que la irreversibilidad de los procesos de información viva es el problema central de la concepción de la temporalidad, que, como lo dijimos en la conferencia pasada, es de una significación central para la discusión de la "pulsión de muerte".

Asistimos pues literalmente, a una *concurrencia* y a una interdependencia entre la entropía y su negativo; la aparición de nuevas etapas cualitativas de organización hacen *necesario* el aumento de la entropía negativa y su manejo por una conciencia creciente. Por esto mismo, el "triunfo" final de la muerte energética por acrecentamiento de la entropía está puesto completamente en tela de juicio no obstante que se ve como lo más probable desde el punto de vista de la física mecánica. La entropía actúa en todo ser, pero la vida "inventa" (y se ve obligada a "inventar") o mejor "engendra" (y se ve obligada a "engendrar") formas de organización que se superan unas a otras. Insistiremos aún en ver por qué está literalmente *forzada* a ello. No olvidemos aquí que el crecimiento de la entropía fracasa por el engendro de estas organizaciones cada vez más perfeccionadas y, más particularmente, a partir del momento en que éstas llegan a hacerse conscientes de sí mismas y están en condición de dirigirse con la ayuda de esta conciencia. La "Aufhebung" de la muerte es una necesidad intrínseca de la vida que tenderá siempre hacia ella.

[59] Cf. O. Costa de Beauregard, *Le seconde principe de la science du temps*, Seuil, París, 1963.

Esta organización viva que se supera a cada instante, no puede concebirse como si estuviera *al lado* o incluso sólo al encuentro de la entropía: ella es en realidad el producto de dos tendencias antagónicas, como lo demostramos esquemáticamente al final de la última conferencia (fig. 4). El universo es *uno;* su imagen no debe escindirse en dos a la manera maniquea. El desarrollo de la conciencia es el fruto de la dialéctica entre la información que aumenta hasta asegurar excedentes por una parte, y el aumento de la entropía por otra. Las dos acumulaciones, más allá de la historia, tal como la conocemos por el pasado, *deben* conducir a una "Aufhebung" (superación e integración) en una futura cualidad nueva del ser humano. Recordemos aquí la significación dialéctica de la *"Aufhebung"*, de la cual hablamos en la segunda conferencia.

De buen grado no quisiéramos hablar aquí del "superhombre" futuro, no sólo por el regusto mitológico que los reaccionarios darán a este término, sino también porque la materia consciente contiene ya en germen todo el desarrollo ulterior del *hombre*: El "Superhombre" por venir será realmente *el hombre que llegará a ser él mismo triunfando sobre las alienaciones.*

Es necesario que expresemos ahora la consecuencia que nos parece ineluctable y que constituye el objeto principal de nuestro tema. La hipótesis que hemos formulado y que nos parece tener carácter de evidencia es ésta: *Si existe una vida, cualquiera que sea* (su existencia es un hecho que se ha vuelto necesidad, aunque estadísticamente improbable): una vida que a partir de sí misma engendra la conciencia, entonces, la vida debe tender *necesariamente* a la *"Aufhebung"* de la muerte. Éste es el fin de

la superación constante de todos los momentos del proceso vital, porque es la vida como tal la que constituye la nueva cualidad que rompe el determinismo unilateral de la entropía: *no tiene otra necesidad intrínseca que la de sobrepasar la resistencia de la entropía* y no cesa de engendrar cualidades de ser sobre las cuales la *sola* entropía (o "la pulsión de muerte" con Freud) no tiene ya un dominio *exclusivo*. La entropía está en la imposibilidad de ejercer este dominio porque la entropía negativa se organiza y se sobrepasa a sí misma; en otras palabras, porque la entropía negativa es principio intrínseco de autoorganización y de autoinformación creciente, mientras que la entropía no lo es, aún negativamente. Es la esencia misma de la negentropía la que nos obliga al pensamiento "utópico", en el sentido positivo de la palabra, del que ya hicimos mención.

Teilhard de Chardin, a quien ya hemos citado mucho, partiendo de postulados idealistas desarrolla sobre este punto un argumento que presenta todos los caracteres del materialismo dialéctico. Los orígenes de su pensamiento le procuran una audacia contundente que podrían envidiar los biólogos, inclusive los dialécticos. Para este autor, la *inmortalidad* final del hombre como persona y especie es una *necesidad natural y material* que proviene de la irreversibilidad de la conciencia. Esta nueva etapa le permite formular el "principio de conservación de la conciencia". Esta etapa continúa y corona las etapas precedentes, sobre todo la de vitalización. Así pues, la toma de conciencia lleva necesariamente al hombre a la reflexión activa sobre un mundo todavía cerrado en el tiempo, a poner en tela de juicio un mundo en el cual la muerte es

una frontera. De allí la necesidad que tiene la conciencia, según Teilhard de Chardin, de superar la muerte. Esta necesidad es una necesidad *colectiva, social* de la conciencia, pues sólo la conciencia de toda la especie, que integrará las conciencias individuales, puede pretender una vida total donde el individuo y la especie serán uno. Este umbral que la humanidad debe alcanzar, es un paso de la cantidad a la calidad, puesto que ninguna realidad material puede acrecentarse indefinidamente sin entrar en una fase de transmutación esencial o de "metamorfosis".[60] Nos parece importante insistir sobre este aspecto *colectivo* de la metamorfosis "utópica", único aspecto que viene a despejar a la utopía de su carácter mágico o místico. Una inmortalidad individual, privilegio de algunos, sería lógica y moralmente imposible; sería la *negación* del ser humano que no es individual, sino propio de la totalidad de los hombres y de sus relaciones. Según Marx "el hombre concreto" no es de ninguna manera un individuo abstraído artificialmente del total de sus relaciones interhumanas *(Glosas a Feuerbach, La ideología alemana,* etc.). Una inmortalidad individual, Teilhard de Chardin lo ha visto agudamente, estaría en contradicción con la totalización de las relaciones esenciales del hombre.

Volviendo a la "metapsicología" freudiana, ¿tendremos todavía que insistir en que la analogía entre la libido y la entropía negativa no debe desviarnos hacia generalizaciones precipitadas y superficiales? Es cierto que no tenemos el fundamento suficiente para colocar de buenas a primeras el signo igual entre la libido y un concepto físico ubicuita-

60 Pierre Teilhard de Chardin, *Oeuvres,* Seuil, París, vol. VII.

rio, y menos aún, de reducir simplemente aquélla a éste. Sería cometer el mismo paralogismo de los positivistas, de transportar el segundo principio de la termodinámica en su significación mecánica, a un evento antropológico por excelencia, como es la muerte humana.

Es cierto sin embargo, que también la muerte "antropológica" debe estar en alguna forma relacionada directamente con una ley general de macrofísica, puesto que el hombre en su totalidad no está colocado fuera de la "physis". La tarea difícil e importante de la ciencia genética de las motivaciones (y el psicoanálisis ha llegado a serlo) es la de revelar paso a paso esta relación. Porque la eficiencia de la entropía en el organismo "hombre" —el más complejo, el más consciente, el más "vivo" de los organismos macrofísicos— *debe* provocar *modalidades vivenciales* comparativamente tan complejas y superdeterminadas como las *modalidades vivenciales* libidinales en relación a la entropía negativa que actúa soterradamente en ese mismo organismo. Las parejas conceptuales

Entropía negativa -libido
Entropía -"pulsión de muerte"

no son, evidentemente ecuaciones matemáticas; pero indican correlaciones muy profundas que fueron en parte descubiertas y en parte supuestas por Freud. Y estas relaciones entre los dos órdenes de fenómenos no son desvirtuadas en manera alguna por el hecho de que Freud hubiera estado circunscrito por una visión del mundo condicionado por su materialismo mecanicista y su idealismo en filosofía.

La muerte actúa en el sistema organizado "hom-

bre" de una manera más o menos homóloga, por así decirlo, a la acción de la entropía en todo sistema organizado que tenga un cierto tamaño y un cierto estado de interdependencia con los otros sistemas. Freud tuvo el mérito de presentar en forma hipotética esta homología en términos de correspondencia psíquica que él llamó "pulsión de muerte", mientras que la psicología no freudiana ignoraba, e ignora aún completamente la muerte, que relega la vida psíquica a un dominio *exterior*. Éste es un hecho único de represión total. No obstante ser todos los hombres mortales y estar la muerte íntimamente presente en todo ser humano, cabe preguntarse cómo una psicología que ignora incluso la existencia de esta acción en la vida tiene todavía alguna opción de credibilidad científica.

En cuanto a la representación, la psicología "sin la muerte" va bastante más lejos que el "buen sentido" cotidiano, que ya parece batir el récord de la represión. Hablando de este "buen sentido" nuestro maestro V. E. von Gebsattel escribe muy acertadamente: "La concepción ordinaria basándose... ...sobre un aspecto parcial, distingue estrictamente entre la vida y la muerte. La vida, para ella es, por así decirlo 'nada más que vida' y no contiene en sí nada de lo que sea muerte. Es por oposición a esta vida como hay también una muerte que está más allá de las fronteras de la vida. Muerte que 'no obstante ser otra cosa' al cabo no es más que la pura negación de la vida, que cesa donde comienza la muerte. Es una muerte que no es «otra cosa que muerte». La muerte no tiene otro contacto con la vida, sino porque, a lo sumo, «*se* sabe» que hay muerte, que se piensa en ella, que se la teme, que se la evita, que se la reprime. Se

piensa en la muerte sobre todo con la ayuda de conceptos negativos, correspondientes a este aspecto absolutamente extraño a la vida; negativo, «nada más que muerte». El hombre en cuanto *siendo* considera este aspecto como la posibilidad de su propio no-ser; su ser y su no-ser tienen para él un vago significado de evidencia".[61]

Ahora bien, no ignoramos la presencia activa del principio mortal en el seno de la vida, aunque nos gustaría ver el término "pulsión de muerte" remplazado por una denominación más correcta (¿quizá por la de "principio de muerte"?). Después de la paciente investigación que hemos adelantado con ustedes, estamos seguros de que el no querer tomar en consideración, o incluso la negación de esta hipótesis por los mismos psicoanalistas es una *represión.* Y ustedes no ignoran que la mayor parte de los psicoanalistas, incluso ortodoxos, sin hablar de los "revisionistas", no han hecho de ella sino algo así como una especie de paráfrasis de la agresividad, tal en K. Lorenz. La finalidad de esta represión es la de defenderse con la ayuda del mecanismo de "negación" contra la eficiencia omnipresente de esta *muerte homicida* en nuestra *vida*: eficiencia revestida de mil aterradoras máscaras: la agonía, la enfermedad, la desgracia, el error, la mentira, el odio, la separación, la opresión. Así pues, vemos claramente que la muerte no es en ningún caso una especie de "residuo" o de "deshecho" de la vida como —es necesario que lo digamos, obedeciendo a un deber de probidad científica— lo pensamos nosotros

[61] Victor E. von Gebsattel, *Proleogomena einer medizinischen Anthropologie,* Springer, Berlin-Goettingen-Heidelberg, 1954, p. 400.

mismos,[62] y como parece pensarlo a veces Teilhard de Chardin, ligado todavía por un postulado. En tal actitud se hacen sentir aún las motivaciones muy dudosas de una *teodicea* que del mal quiere hacer una *privatio bonum* puramente negativa (mientras que la *falta de ser* es un factor eficiente del desarrollo dialéctico del ente).

Pero Freud mismo no ha podido definir su concepto de "pulsión de muerte" con suficiente rigor dialéctico. La causa de ello está, como lo hemos visto, en que su definición ha sido elaborada desde una perspectiva que hacía unívoca la acción entrópica en la organización viva que se sobrepasa a sí misma; en esta perspectiva, la acción entrópica llegaba a ser una "pulsión" independiente. Es más probable que la acción de la entropía sea la de "antipulsión" real, del mismo modo que hay una antimateria real. La entropía debe tener particularidades reales y eficaces, contrarias a las de las pulsiones. Como lo hicimos notar en una cita, Freud entrevió la acción de la entropía en la vida psíquica humana, y esta acción se hunde sin lugar a dudas en las profundidades del ser. Por una inversión de perspectiva, Freud vio en esta acción el fundamento mismo del ser humano, mientras ella constituye, más que todo, un factor dialéctico trágicamente eficiente.

No resultaría falto de interés el estudio de las bases históricas y sociales de esta interpretación freudiana. Hagamos alusión a un hecho que nos parece determinante: Freud había subordinado los instintos de autoconservación, que para él eran los corolarios del *hambre,* a la pulsión de muerte. Uno se de-

62 Cf. por ejemplo nuestros *Bemerkungen über den sogenannten "Todestrieb"* en *Archives Suisses de Neurologie et de Psychiatrie,* LXX, 1952, 2.

bería preguntar cómo ha sido posible que el *hambre* no haya aparecido en la antropología freudiana sino para disolverse *completamente* en la "pulsión de muerte". Ernst Bloch[63] hizo el reproche a Freud de que *ignorase la necesidad fundamental del hambre.* Independientemente de Bloch, Simone de Beauvoir descubre la característica fundamental de la visión burguesa del mundo en la percepción del cuerpo como sexo y muerte, y no como hambre y trabajo.[64] Esta afirmación merecería una cuidadosa investigación. De todas maneras, por cuanto buscamos las relaciones de la "pulsión de muerte" con la compulsión de repetición, no vamos a iniciar aquí la discusión sobre la "esencia primaria" del Eros, el cual, en el estado arcaico y "no-diferenciado" es tanto "hambre" en el sentido de Bloch, como "trabajo" y "libido"; es sin duda *necesidad y deseo.*

Esta discusión, por importante que sea, no cambiaría en nada el hecho de que Freud hubiese invertido la perspectiva pulsional, mientras que la dialéctica del "principio de muerte" y el de vida, tienden hacia una nueva síntesis completamente nueva donde la vida y la muerte serían superadas, *"aufgehoben".* Esta síntesis, ya lo hemos señalado, no puede ser una simple "anulación" de la muerte por una especie de inflación de la autoconservación vital. Pues la vida no es, a pesar de la entropía, un principio que se limite de una manera estática a *conservar;* es, por el contrario, un *principio virulento* que para "conservarse" tiene forzosamente la necesidad (y esto es esencial) del acrecenta-

[63] Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung,* Frankfurt s/M., 2 vols., 1959.

[64] Simone de Beauvoir, *La fuerza de las cosas,* Sudamericana, Buenos Aires, 1964, p. 387.

miento y la superación constante de las formas de organización en formas de organización *aún más vivas. Esta superación hacia "lo más vivo" es una necesidad estricta y constitutiva de la vida, es "lo esencial" de lo que es vida,* es la necesidad fundamental de esta superación que se llama "libido", deseo, Eros. La explicación de esta hipótesis nos parece clara: la vida *debe* ser superación continua de sí misma para poder afirmarse contra las fuerzas de deterioración y de disminución que actúan regularmente en su seno.

Ya infinitamente rica en contradicción, la vida nos ofrece una sorpresa particular, y es que, para continuar, es *forzada* a asegurar un suplemento por encima del mínimo necesario a su existencia; y este suplemento debe estar asegurado para cada etapa de desarrollo de la materia viva. Amenazada en su núcleo, la vida se caracteriza por la prodigalidad de vida, por un "suplemento" respecto de lo necesario, y *este "más que lo necesario" es para la vida una necesidad absoluta.*

Encontramos con interés una idea similar en W. J. Revers, quien distingue, entre la "conservación de la existencia" y el "aumento de existencia", entre el "dinamismo de conservación" y el "crecimiento acumulado". Nos propone un ejemplo: el apetito no puede reducirse simplemente a la necesidad "hambre". Para Revers, "el dinamismo del acrecentamiento es, sin lugar a dudas, un fenómeno histórico, es la conceptualización de una energía psíquica que trabaja en el devenir histórico y cultural de la persona humana".[65] Ciertamente adherimos a la

[65] W. J. Revers, contribución a la obra *Werden und Handeln,* en homenaje a V. E. von Gebsattel, Hippokrates, Stuttgart, 1963.

distinción entre la "naturaleza conservadora de las pulsiones" —como dice Freud— y una pulsión "hacia el desarrollo, hacia las formas nuevas y el progreso" —como lo dice también Freud, no obstante que niega esta posibilidad *(Más allá del principio del placer).* Revers en cambio lo afirma. El dinamismo por excelencia del "acrecentamiento" presenta sin duda una cualidad diferente de la de "conservación"; sólo que la "conservación" misma es ya probablemente un resultado ambivalente de los principios de vida y muerte, como tratamos de mostrarlo en la conferencia precedente. Dudamos mucho de que Revers tenga razón cuando parece reservar el dinamismo del crecimiento a la esfera específicamente *humana,* actuando solamente sobre la *histórica.* Cuando Revers escribe que "Las motivaciones de acrecentamiento desde el punto de vista genético sólo aparecen tardíamente",[66] parece no darse cuenta de que esta formulación repite con exactitud el famoso argumento de Freud en favor de la primacía de la "pulsión de muerte" sobre la vida. Si la "conservación" ha precedido al "acrecentamiento" —entonces, con una lógica implacable, "el fin de toda vida es la muerte". Nos parece probable que dos motivos antropológicos juegan un papel en esta formulación de Revers; en primer lugar, el "esencialismo", como si la esencia de no importa qué pudiera preceder a su existencia; en segundo lugar, la actitud de muchos psicólogos de contraponer en cuanto a su "esencia", las facultades humanas a las facultades animales. Ahora bien, todas las facultades humanas *deben necesariamente* estar prefiguradas desde el comienzo en el desarrollo del ser vivo (pero presentando dialécticamente otras

[66] *Ibid.,* p. 210.

cualidades) exactamente de la misma manera como las propiedades más originarias de la vida *deben necesariamente* reflejarse todavía en el hombre (pero dialécticamente con cualidades diferentes).

En realidad toda vida es el ser que se despliega y se sobrepasa. El "dinamismo del crecimiento acumulado" es *la* necesidad de *toda* vida, necesidad debida a la imposibilidad —por aumento de la entropía— de *únicamente "conservar"*. Revers tiene perfecta razón al hacernos reparar en el hecho de que "la realización humana, no es ni pura historia, ni solamente el resultado de motivaciones extrañas" y de que la "conservación debe ser completada por el "crecimiento, que es como la entelequia del devenir personal".[67] Pero esta última observación vale para toda la escala del desarrollo de la vida. *Nada* podría existir como "estructura organizada" si ya desde su origen no hubiese algo que comienza a "acrecentarse" y la "pura" conservación de una organización por sus propias fuerzas, es imposible desde el punto de vista físico, pues ella realizaría el *perpetuum mobile*. El "acrecentamiento" no es un "lujo" en biología, como lo sugeriría el ejemplo traído por Revers sobre el "lujo" del apetito en contraposición con la "necesidad" del hambre. Pues no: el "lujo" es la *conditio sine qua non* de todos los procesos orgánicos y, quizá, incluso de los procesos previtales. El hecho de que este "excedente", este "lujo" —como el apetito con relación al hambre, como el juego, el rito, el ropaje deslumbrante de los animales, etc. etc.—, es la característica de todo lo que vive, como lo ha probado suficientemente Adolf Portmann.[68] Nos llevaría de-

[67] *Ibid.*, p. 210.

[68] Cf. A. Portmann, *Die Tiergestalt*, Reinhardt, Basi-

masiado lejos tratar de demostrar la hipótesis sostenida por el genio de Teilhard de Chardin, según la cual, aún la misma materia prevital presentaría estos "excedentes" de organización. Pero ciertamente es sólo en la *historia* donde la contradicción que conduce a la trascendencia espiritual del hecho natural se convierte, por la reflexión sobre sí mismo, en la trágica pregunta de Hamlet: "Ser o no ser".

Freud tomó muy en serio la imposibilidad que existe para la necesidad de ser satisfecha plenamente y la presencia en el seno de la vida del principio conservador de muerte; indujo de ello la primacía de una "pulsión de muerte". En esta perspectiva, todo acrecentamiento no podría ser sino un lujo ficticio y engañoso de parte del Eros, una ilusión, una "emboscada". Revers subraya, por su parte, el avance del Eros frente a la conservación (los dos órdenes de hechos no son sino las caras de una misma medalla) e infiere la primacía del Eros. En este punto estamos todavía de acuerdo con él. Quisiéramos, sin embargo, restablecer la relación dialéctica constante y proponer en principio lo siguiente: *el "lujo" es una necesidad absoluta,* no sólo en la civilización, no únicamente en la historia del hombre, sino en toda la naturaleza, en la "physis", en la "historia" natural. Al nivel del ser-humano, el "lujo" se convierte en personal y consciente, y, sobrepasando la transmisión por herencia, será acrecentado y acumulado hasta lo inconmensurable, gracias a la tradición histórica. También este "lujo" es *reconocido* por el hombre como una *necesidad;* pero, por el contrario, es igualmente cierto, que la

lea, 2ª ed. s. f., y del mismo autor, *Biologie und Geist,* Rhein, Zurich, 1956.

necesidad es mal interpretada y abusivamente cotizada como puro "lujo", al tiempo que, muy a menudo, la presencia de esta misma necesidad es apologéticamente desconocida en el reino animal.

Un argumento en cierto modo de valor probatorio y concluyente en contra de la primacía de la "pulsión de muerte", se basa justamente en el hecho de que la muerte ignora el "lujo", de que la muerte no produce "excedente". La muerte no conoce "acrecentamiento" de sí misma, no conoce el engendro de nuevas cualidades, no conoce nuevas mutaciones salidas de ella, no conoce la transgresión de sí misma. Lo viviente puede ser *más* vivo y vivo de manera diferente de otro. La muerte no puede ser más muerte, ni en cuanto estado, ser diferente de otra. La muerte conoce sólo una especialidad cuantitativa. Es probable que el "lujo" del Eros no sea, por tanto, sólo una respuesta a la muerte, a pesar de que, forzado por la presencia eficiente de la muerte, el Eros sea también, ya lo hemos visto, una respuesta a aquélla: una respuesta que hace aparecer la esperanza, puesta siempre en tela de juicio, como una potencia anclada en la humanidad.

La "praxis" del psicoanálisis se funda igualmente sobre esta esperanza utópica, aunque muy vacilante. Ya lo hemos dicho suficientemente: la "praxis" psicoanalítica se inserta en el punto crucial donde la muerte penetra en el seno de la vida: en el punto de inhibición vital del neurótico por el principio de muerte; pero no es actuante sino gracias a ese *excedente de vida incluso* en ese punto crucial donde podría parecer que la muerte haya hecho fracasar la vida... La civilización —¡y el psicoanálisis es civilización!— es también, ciertamente, una *respuesta* al interrogante planteado por la

muerte: pero es una respuesta nueva y creciente, propuesta por la vida, aunque no esté separada del principio de muerte.

Si hubiera en ciencia algo así como una "táctica" (y pensamos que en la ciencia hay una "táctica" puesto que esta última no puede existir fuera de las relaciones humanas históricas con todas sus contradicciones), si hay, pues, una "táctica científica", entonces al término "pulsión de muerte", cuya escogencia puede parecer desafortunada a los biólogos, no le faltan méritos tácticos... Sí, este término es peligroso, pero no carente de utilidad. ¡También esto es posible en ciencia! Norman O. Brown tiene al respecto palabras acertadas: "Incluso Freud, y mucho más aún los psicoterapeutas que lo siguieron, chocan contra la pulsión de muerte como contra un obstáculo insuperable en su labor terapéutica. Como les falta el coraje estoico de Freud, los epígonos prefieren abandonar la pulsión de muerte, sin remplazarla por otra hipótesis. Pero quien cierre los ojos para no ver las causas que condujeron a Freud a su pesimismo, no ganará en cambio ninguna posibilidad terapéutica".[69]

El hombre no cesa de remplazar la esperanza deficiente por la adulación de *sí mismo*, por la superstición, por consuelos lenitivos o por mentiras estimulantes. Porque la esperanza es difícil de soportar: la esperanza *compromete* al hombre. Lo compromete en "una visión dialéctica del mundo" y por tanto a un modo dialéctico de pensamiento: el más exigente de todos. *Porque el hombre no puede esperar verdaderamente sino cuando su situación y su actitud puedan también desmentir la esperanza.*

[69] Norman O. Brown, *Life against Death*, Wesleyan University Press, Middletown, 4ª ed., 1961, p. 75.

De lo contrario, no sería la "Praxis" de la esperanza, sino de una espera mística: la espera de Godot.

Solamente aquel que es en cierta manera pesimista puede esperar. Hablo de aquel que no se hace ilusiones y no busca coartadas para su situación precaria en la posición extraordinaria del hombre en el universo y en el espiritualismo. *Tal pesimista* reconocerá pues que existe en el hombre una fuerza verdaderamente ilimitada en la búsqueda de sus fines: la fuerza verdaderamente infinita de la materia despertada a la vida y llegada a la conciencia de sí misma. Entonces, en presencia de la muerte que está en todas partes, acompañada de sus epifanías que son la opresión, la injusticia, la miseria, la represión, la separación, este pesimismo conocerá aún una *única* esperanza, aunque precaria: *esta esperanza es el hombre.*

Tratemos de resumir algunas de las ideas de estas conferencias.

La hipótesis de la compulsión repetitiva es una de las más importantes y cargadas de consecuencias que haya planteado Sigmund Freud. Freud consideraba la compulsión repetitiva como prueba de la tendencia de las pulsiones de volver a sus estados originales, a su punto de partida. Freud se vio obligado a postular la eficiencia de una pulsión de muerte que correspondía a la tendencia de todo ser viviente a volver por necesidad interior a la muerte y que se manifiesta exteriormente por la agresividad. Freud habló también de la "entropía psíquica".

Freud tuvo algunas dudas sobre la omnipotencia de esta "entropía psíquica" y sobre la necesidad interna de la vida de sumergirse por sí misma en la muerte. En *Más allá del principio del placer,* ese

breviario de la pulsión de muerte, escribía: "Hemos fundado amplias conclusiones sobre la suposición de que todo lo animado tiene que morir por causas internas. Esta hipótesis ha sido, naturalmente, aceptada por nosotros, porque más bien se nos aparece como una certeza. Estamos acostumbrados a pensar así, y nuestros poetas refuerzan nuestra creencia. Además, quizá nos haya decidido a adoptarla el hecho de que no teniendo más remedio que morir, y sufrir que antes nos arrebate la muerte a las personas que más amamos, preferimos ser vencidos por una implacable ley natural, por la soberana Αναγκη' que por una casualidad que quizá hubiera sido evitable. Mas quizá, esta creencia en la interior regularidad del morir no sea tampoco más que una de las ilusiones que nos hemos creado 'para soportar la pesadumbre del vivir'." [70]

Pero al considerar en conjunto la evolución de su pensamiento, Freud permaneció inquebrantablemente fiel a su hipótesis de la pulsión de muerte. Creemos encontrar la explicación de esta "creencia" en una cierta falta de método dialéctico para explicar el fenómeno de la compulsión repetitiva. En el pasaje que acabamos de citar se reconoce, sin embargo, el intento valeroso de un investigador de la verdad sin compromiso, por tener en cuenta las posibles críticas sobre su propia teleología negativa; y por teleología negativa entendemos *la explicación de la vida a partir de una razón primera ajena a la vida.* Puede ser también que lo vivido subjetivamente, correspondiente al crecimiento de la entropía en el envejecimiento, no haya sido ajeno a esta racionalización; Freud escribe en una carta a

[70] *Obras completas*, vol. I, p. 1107.

Oscar Pfister: "No es sino en la vejez cuando uno puede convertirse a la cruel diada de los dioses Logos y Ananké." [71]

Al margen de estos factores emotivos, no es menos probable que el análisis de la compulsión de repetición, llevado sobre la base de las hipótesis y de las observaciones hechas por Freud, confirme la acción permanente de los orígenes anorgánicos de la vida en los fenómenos de repetición. El origen está allí presente, pero es dialécticamente "aufgehoben", es decir, conservado, sobrepasado, trascendido. Esta presencia nos impide, sin embargo, seguir a la mayoría de los psicoanalistas, como también a los psicólogos y etólogos que minimizan o niegan la hipótesis de la compulsión repetitiva, de tal manera que el principio de muerte llega a ser un estado completamente fuera de la muerte y sin ninguna relación con la psicología, o que quieren ver en él solamente un sinónimo de la agresividad positiva. Necesitamos, por el contrario, convenir en que el *principio de muerte actúa realmente en la existencia* y se descubre muy claramente en la compulsión de repetición.

Solamente, que esta última es fundamentalmente ambivalente. Actúa en ella igualmente la cualidad esencialmente nueva aparecida con el *nacimiento de la vida*: a esta cualidad esencial la llamamos, con Freud, Eros. El Eros hace que la vida sea vida, y consiste en la superación continua, en la trascendencia de sí mismo. La vida no es solamente *conservar* la vida. La vida es también —a fin de conservarse— un exceder en vida. La vida da nacimiento a nuevas cualidades, mientras que la muerte ignora

[71] Carta del 6 de abril de 1922, p. 89, Fischer, Frankfurt, 1963.

toda posibilidad de producir nuevas cualidades de muerte: la muerte como muerte no evoluciona.

Deducimos este principio: Los "fines" de la vida no pueden buscarse *fuera* de la vida con sus cualidades propias de desarrollo. Y aún deducimos esto: donde hay vida y, lo que es aún más decisivo, donde hay vida que tiene conciencia de sí misma, hay *ipso facto* tendencia hacia la *Aufhebung* última de la muerte, es decir, hacia su superación, su integración y su anulación en una síntesis aún desconocida. No podemos seguir a Freud en su negación de un principio organizador llamado vida que progresaría y se sobrepasaría en calidad. Eros no puede *no* avanzar. Podemos y debemos plantear una "utopía" según la cual Eros vencerá e integrará a su enemigo Tánatos en un estado nuevo del ser consciente.

Debemos pensar en esta utopía precisamente *porque* el ser vivo y consciente ha salido del ser previviente y lo ha sobrepasado integrándolo en una cualidad nueva. Sobre este punto, Freud pensó de una manera demasiado estática cuando escribía: "Yo respeto mucho el espíritu, pero ¿la naturaleza, procede como yo? El espíritu es un pedazo de la naturaleza, y el resto parece poder muy bien prescindir de ese pedazo." [72]

Ciertamente, la civilización es una respuesta a la muerte y como toda respuesta contiene la pregunta, ella lleva en sí misma elementos de muerte no separados de la vida. La "praxis" psicoanalítica es también un buen ejemplo de las tareas civilizadoras. Lleva consigo las manifestaciones de la muer-

[72] Carta a O. Pfister del 7 de febrero de 1930. *Ibid.*, p. 145.

te, puesto que nace como respuesta a ella. Pero su "praxis" no se reduce a la utilización de la "pulsión de muerte", sino muy al contrario, su vuelta al pasado se realiza bajo el signo del "principio esperanza" y está consagrada a la calidad transformadora y progresiva del Eros. El psicoanálisis está construido sobre la compulsión repetitiva, pero lo está sobre la cualidad específicamente nueva del fenómeno: sobre el "todavía no" de la repetición, sobre el porvenir y la "utopía" que le son inherentes.

El desarrollo del ser consciente ha sido suficientemente iluminado por el psicoanálisis como desarrollo de nuevas cualidades libidinales y no hemos creído necesario detenernos en este punto. Nos hemos propuesto más bien desprender las bases "utópicas" del porvenir humano, confrontando al hombre con la muerte que lleva aún en sí; superarla es la tarea humana.

Porque el hombre, sépalo o no, tiene el deseo incesante de superarla, como fatalidad y como escándalo. Vemos siempre y donde quiera al hombre, no solamente obedecer a una compulsión repetitiva que es una lenta agonía, sino también desarrollar su "praxis" *esperando*.

A pesar de todas las mistificaciones y de todas las racionalizaciones, el *objeto* de la esperanza humana coincide con su *sujeto: es el hombre quien retornará a sí mismo para llegar a ser plenamente humano.*

HACIA UNA PSICOLOGÍA SOCIAL DE LA CONQUISTA DEL COSMOS

> En un determinado punto, en cualquier lugar en la frontera de nuestro conocimiento, ¡crac!, simplemente reventaremos... La Filosofía está escrita en un gran libro que yace eternamente abierto frente a nuestros ojos. Quiero decir, en el Universo. ¿Quién ha dicho esto?
>
> —¿Churchill? ¡Churchill! Él se rió.
>
> —¡Galileo! [Tomado de una novela de ciencia-ficción.]

"La réalité dépasse la fiction"* tanto la realidad *del hombre* (cualquier otra realidad es desconocida para el hombre) como su "ficción" se enraízan en su fantasía. En la medida en que la realidad del hombre contiene ya la *transformación* de la realidad natural "en bruto" y en la medida en que la ficción representa una especie de juego ejercitado con la realidad, no es posible propiamente responder en forma clara qué está ahí "antes", si la realidad *del hombre* o su ficción. Y como el adagio francés lo insinúa: finalmente la realidad del hombre es aún menos probable que su ficción —tanto en lo bueno como en lo malo.

En el proceso de trabajo interpretativo de una cura psicoanalítica, el psicoanalista debe —según el postulado científico de Freud—, mantenerse "un

* El original en francés: "La realidad sobrepasa la ficción". [T.]

paso" adelante del mundo de fantasías por interpretar, de su paciente. En otro lugar ya he expresado la relevante paradoja de la técnica psicoanalítica, dado que este postulado contiene su contrapartida dialéctica: el psicoanalista, para poder moverse un paso adelante de su paciente en su trabajo interpretativo, gracias a un feed-back, debe dejar al paciente ir un paso adelante de él. El esclarecimiento racional de los fantasmas sólo es posible si, con toda sobriedad y crítica, el analista se deja llevar de los fantasmas y los lleva* *(aufhebt)* del reino de "lo carente de sentido" al reino de "lo pleno de sentido". La "ficción" que se opone a la realidad será *"sobrepasada" (aufgehoben)* en una realidad transformada. La realidad pasará a ser así una creación nueva más razonable.

¿Acaso realmente las cosas son diferentes en la realización de elementos utópicos en la cultura? Aquí es necesaria una distinción muy limpia. El condicionamiento recíproco dialéctico del proceso del pensamiento y del proceso de los sentimientos, persiste (sólo es separado artificialmente). El condicionamiento recíproco está implícito esencialmente en aquel proceso técnico científico de concientización y realización. La fuente del proceso es la "fantasía"; la "fantasía" es el necesario talento del buen científico, del buen técnico, como también del buen inventor; aunque, claro, junto al riesgo de la fantasía son insustituibles, paciencia, diligencia,

* *Aufhebt*, cuyo infinitivo es *aufheben*, al mismo tiempo es un término tan irremplazable como intraducible. Es un término dialéctico *par excellence* que indica un proceso en el que simultáneamente se abarca la idea de conservar, suprimir, llevar o levantar y sobrepasar. [r.]

trabajo de detalle, exactitud y muchas cosas más, por ejemplo, la inteligencia.

La "fantasía" en el sentido psicoanalítico, es responsable de muchos desórdenes. ¿Qué es de ella cuando no es sueño diurno o cuando no es sueño de deseo? Para dejarse llevar de la fantasía —tanto el esquizofrénico y el neurótico como el hombre común y corriente—, es necesario primeramente no sentirse en casa en este mundo, sino constreñido *hic et nunc*. Precisamente los criterios de la realización —es decir, de la tranformación de la realidad—, permiten diferencias entre formas "patológicas", "normales", incluso "creadoras" de la fantasía. Tales criterios son todo menos inamovibles, y una buena parte de ellos se encuentra en la tradición, en el consenso de la opinión reinante, en el conformismo y en la pusilanimidad. Ciertamente, la esencia de la utopía es no poseer ningún lugar (topos) "aquí". La utopía es la tierra de nadie, la tierra de la locura y del genio, aquello que no tiene "ningún lugar" (¿dónde?, ¿aquí y ahora?) puede ser la confluencia de la apátrida locura.* No por casualidad el trabajo terapéutico consiste frecuentemente en llevar nuevamente a un lugar transitable de realidades, al hombre extraviado. Por todo esto, no deberíamos menospreciar los posibles rasgos "patológicos" de la utopía.

Freud, que dedicó su vida al paradójico viaje del Logos en el reino de lo irracional, se manifiesta en relación a la utopía suficientemente estricto. Se leen por ejemplo sus respetuosas pero

* El autor utiliza la honda significación de locura: *Verrücktheit*, que quiere decir también: ser rechazado de un lugar, ser dislocado, estar ya sin lugar. [r.]

escépticas páginas carentes de ilusión sobre marxismo (el cual ciertamente parece no conocer en sus fuentes). Según expresión de Ludwig Marcuse (¡no Herbert!) fue la tarea del médico Freud hacer a un lado (en su diario trabajo de remendón) las inadecuaciones irracionales. ¿Pero qué es inadecuación? ¿Qué es adaptación a la realidad? Empero, aún antes de que tuviésemos la respuesta, que quede claro que la utopía, sea la utopía creadora o la alucinatoria, tiene que agradecer algo precisamente a la fantasía, a los sueños diurnos y a los pensamientos de deseo, que por cierto, todos estos fenómenos expresan cierta dificultad de adaptación. Ciertamente, la adaptación "correcta" no es en forma alguna conformismo, sino que contiene también necesariamente elementos de una voluntad de transformación y debe significar también cambio, mejoría, incluso inteligente no-aceptación, y ahí encontramos nuevamente la doble significación de la adaptación y la ambivalencia de la inadaptación. (Yo estoy convencido de que el psicoanálisis correctamente entendido es cualquier otra cosa, menos un procedimiento conformista, si bien el "Establishment" psicoanalítico a través de su conformismo burgués, haya traicionado tanto a Freud.) Empero, las fantasías utópicas —a pesar de su propio progresismo—, como también la actuación utópica, llevan en sí necesariamente elementos de huida. El mundo no será aceptado en su facticidad, incluso aunque sea afirmado y amado por los más pujantes utopistas. El mundo es afirmado y amado pero no así como se les presenta. El creador de la fantasía (aunque la expresión suene muy contradictoria), vislumbra y esquematiza el supuesto camino hacia la utopía, aunque con esto todavía no haya modificado el mundo. Se oye decir que habría

muchas cosas necesarias por hacer en esta vieja tierra antes de que se malgasten los billones necesarios para los vuelos a la luna. Ciertamente, esto es así, y sin embargo se "huye" de las necesidades más inmediatas. El vuelo lunar se preparó todavía antes del gasto de estos billones, por ejemplo por el optimista y positivista querido patriarca Julio Verne.

Aceptamos. Hay menos utopías y escatologías logradas, que vuelos a la luna; algunas nacidas en medio de angustias y esperanzas han quedado solamente en buenos o malos deseos o, como nosotros hemos dicho, en pensamientos de deseo y huidas de la realidad. Expresado psicoanalíticamente, encontramos aquí huellas de *regresiones* disfrazadas. Unas regresiones desde la realidad hacia lo todavía-no-existente (Noch-nich-da-Seienden) a través de un proyecto u-tópico (aquello que no tiene lugar). Así se deslizan en el proyecto, deseos-del-"Ello", a través de las vías de la fantasía, que infiltran incluso a las más serias investigaciones. El "Ello", el reino del deseo, es según Freud atemporal, y por consiguiente, busca la repetición del placer perdido. El "Ello" es, en su esencia, ahistórico; nos trae informes sobre lo "pasado", sobre lo perdido, sobre lo precariamente logrado, e introduce lo arcaico, en la fantasía y a través de la fantasía en los más audaces planes para el futuro. Incluso en las fantasías más desatadas sobre el futuro, quedan suficientes indicios de la angustia de la cual se está huyendo. Visiones demasiado paradisíacas de algunas utopías sociales y de algunas escatologías tratan de consolarnos ante la crueldad de la realidad presente y sirven de esta manera de coartada. También los intentos de realización traen consigo nuevas penurias, más o menos como en cierta "ciencia-ficción" donde queda poca "ciencia". Dicha

"ciencia-ficción" por el contrario llena de temibles y extraños seres al universo, y curiosamente revive en el sistema solar 632-KJ-11, repugnantes degeneraciones sociales.

El solo hecho de la huida del mundo fáctico, sea a través de una transformación realista, o sea —según hemos sugerido—, a través del desencadenamiento del deseo y la angustia, constituye esto en sí la característica humana *par excellence.* Una de las propiedades más consolidadas del reino animal consiste en el hecho de que no conoce utopías. El lugar de la especie animal, con excepción del hombre, es dado de antemano por la Naturaleza. (Expresado menos antropomórficamente: el topos o el medio ambiente de la especie animal es Naturaleza.) La especie animal no sobrepasa las fronteras de su medio (ella conoce perfectamente las fronteras sin saber nada sobre su ser de frontera); estos factores implantados, que precisamente son *adaptados* al ambiente, se les llama, desde el inicio de las investigaciones etológicas, "mecanismos desencadenadores innatos". Son verdaderas aptitudes innatas (Anlagen) que funcionan en concordancia con el medio de la especie animal correspondiente. Ciertamente, nosotros no debemos imaginarnos aquí algo estático. Los animales no son objetos pasivos de su medio, sino que se adaptan activamente a él, y además acomodan el medio a ellos. Esto se realiza empero, dentro del plan relativamente limitado de su especie. El traspasar esta frontera, y *en caso de que se logre* (la mayoría de las mutaciones son letales, conducen a la extinción) entonces precisamente surge una especie nueva, y nuevamente una dinámica inestable da testimonio del "Plan" de la evolución. Los arqueópteros en el momento que se levantaron en el aire, no fueron in-

ventores individuales, sino precursores de una nueva especie. Los saurios tienen mala fama, pero injustamente, dado que permanecieron adaptados a su ambiente a lo largo de 120 millones de años. Por el contrario, los arqueópteros abandonaron a tiempo el que al final sería un barco hundido y fundaron en cambio una nueva especie: las aves. Los primeros mamíferos que igualmente surgieron de los saurios, trajeron consigo mejores proyectos para ambientes más amplios. Con todo, los saurios disidentes no se conformaron con las utopías, sino que constitucionalmente trajeron consigo nuevos mecanismos innatos que a su vez funcionaron nuevamente dentro de un medio perfectamente delimitado, y constituyeron, con sus mecanismos innatos, "entornos" firmes.

Es un privilegio específicamente humano el traspasar las fronteras, y el asumir el riesgo que trae consigo un nuevo ambiente que ya no tiene "ningún lugar" en el recién sobrepasado. En contraposición a la opinión dominante, seguramente el hombre no "tiene" ningún mundo. El hombre posee, como cualquier otro animal, sus mecanismos desencadenadores innatos, y ha nacido en un medio ambiente estrecho. Empero él, además de esto, tiene fantasía y reflexión, lo cual lo conduce a la U-topía ("condenado a la libertad"). Cuando el hombre pudo volar, no fundó ninguna nueva especie filogenética, sino que solamente amplió su esquema corporal hacia un medio situado más allá de la frontera prescrita. Las más importantes "mutaciones" a las que llega el hombre no son verdaderas mutaciones, sino que son lo que M. Pradines llamó "mutaciones psíquicas". Finalmente son más útiles para la especie que para el individuo que las descubrió. Frankestein trabaja en realidad en *team-work* y sus descu-

brimientos son en beneficio, o para desgracia, de todos. El hombre dispone de conceptos, entre los cuales en este contexto, el más importante es el concepto de frontera. Los animales sólo *tienen* fronteras, no las conceptualizan. El hombre tiene también fronteras, incluso sus mecanismos desencadenadores innatos se diferencian sólo ligeramente de los de otros primates, pero el hombre dispone de mecanismos desencadenadores innatos que consisten en reconocer conceptualmente la frontera como *limitación*, y con ello necesariamente en *sobrepasarla* (estos mecanismos han sido asombrosamente ignorados por los trabajos de la literatura etológica, que por otro lado han sido notablemente útiles y pioneros, aunque un poco unilaterales. Me estoy refiriendo a los trabajos que van desde Niko Tinbergen y Konrad Lorenz a Irenäus Eibl-Eibesfeldt y Otto König). Quien *conceptualiza* la frontera como tal, puede por mucho tiempo cubrirla de tabús; puede tal vez temerla, pero inevitablemente se preguntará qué hay del otro lado de la frontera, y necesariamente se conducirá al otro lado —se moverá hacia el "más allá" de su frontera fáctica ambiental, a partir de la cual sin más ni más, proyectará el poderoso arquetipo de una "Allendidad". Cuando nosotros alunizamos o —pronto— lleguemos a Marte, o cuando reflexionemos sobre la estructura del Cosmos (o expresado en una forma pasada de moda: cuando reflexionemos en las propiedades de Dios), o cuando escribimos o leemos una novela de ciencia-ficción, nos encontramos más allá de nuestras fronteras ambientales, trascendemos nuestro medio (incluso transportamos nuestro medio al nuevo extraño ambiente enemigo). Y que es por cierto más fuerte que todos los otros más conservadores, los cuales los etólogos han descrito con un denuedo

que deberíamos agradecer. Es cuestión de preguntarse si está justificado que el hombre, en una precipitación filosófica, deduzca de estos mecanismos humanos de trascendencia, el fundamento de todas las trascendencias que reinan fuera de él. La respuesta es ya otro asunto que no abordamos aquí.

Retornemos a nuestro tema después de esta disgresión necesariamente simplificadora. Dejemos bien sentado que la utopía *entendida como una función innata del hombre* se encuentra en condiciones de inhibir y de sobreponerse a todos los otros mecanismos innatos. Incluso constituye una "insatisfacción" y una "huida", pero en su dosis óptima constituye el prerrequisito y la condición de lo creativo. Ciertamente debemos ponernos de acuerdo antes sobre el sentido de las palabras, sin embargo, me parece importante para el propio entendimiento antropológico que el término "utopía" se use precisamente en su sentido ambivalente, incluso algo tornasolado, que empero finalmente es también un sentido esencialmente positivo. Sin querer considerar al hombre como un ser deficitario, como lo hace A. Gehlen, sin embargo debemos reconocer que las "virtudes" del hombre también significan necesidad y que el hombre está en condiciones de hacer de su "necesidad" una virtud. La que en principio —a grandes rasgos— constituye la única hasta ahora sostenible hipótesis sobre la hominización, que lo mismo que la "fetalización" neoténica de L. Bolk, la cual con ciertas variantes ha sido también adoptada y matizada por oponentes, como Portmann, con su teoría del nacimiento prematuro y del "útero social", nos hablan todas ellas, de la extrema plasticidad de la esencia del hombre, que sólo puede exitosamente soportar el mundo

cuando ininterrumpidamente aprende a conquistarlo y a superarlo. Para poder existir, el hombre debe reconocer el mundo, debe cambiarlo, debe planear el futuro, esto es, primeramente "fantasear" el futuro. Ya en el mismo año en que Bolk publicó sus hipótesis sobre la fetalización, Freud, independientemente de él, nos llamó la atención sobre el primitivo significado del "inacabamiento del hombre" para la formación de un Yo que planea y que se dirige a la realidad.

"El [factor] biológico es la larga invalidez y dependencia de la criatura humana. La existencia intrauterina del hombre es más breve que la de los animales, siendo, así, echado al mundo, menos acabado que éstos. Con ello queda intensificada la influencia del mundo exterior real, impulsada muy tempranamente la diferenciación del Yo y el Ello, elevada la significación de los peligros del mundo exterior y enormemente incrementado el valor del objeto único que puede servir de protección contra tales peligros y sustituir la perdida vida intrauterina. Este factor biológico establece, pues, las primeras situaciones peligrosas y crea la necesidad de ser amado, que ya no abandonará jamás al hombre." [1]

Este magnífico texto aclara lapidariamente la necesidad de ser amado —"necesidad que ya nunca más abandonará al hombre". Esto es para nuestra exposición de una importancia enorme. Lamentamos el hecho de que las dimensiones de nuestro ensayo no nos permitan decir más sobre las relaciones de la búsqueda de amor del hombre en relación con la utopía y en relación con el "ili-

[1] Sigmund Freud, *Inhibición, síntoma y angustia,* en *Obras completas,* tomo I, Ed. Biblioteca Nueva, p. 1267.

mitado" avance técnico. Treinta años antes de la cita anterior de Freud, o sea en 1896 (!) Freud, en su "proyecto para una psicología", expresó la idea de que la hipótesis de la transformación del mundo a través del hombre se anuncia partiendo de su primaria vulnerabilidad y necesidad de amor. Estas ideas de Freud son dignas hasta de los modernos etólogos. Es entendible que Freud en aquella época no hablase de los "mecanismos innatos desencadenantes", sino que los describiese a través de términos como "impulsos de descarga" (*Abfuhrbestreben*). Una tal descarga que sólo tuviese lugar por vía endógena no puede tener "ningún éxito relajante": para satisfacer sus necesidades a través de la transformación de las situaciones, el ser humano necesita primeramente y durante largo tiempo, la presencia de un "prójimo" que entienda el "lenguaje" de las primeras señales. La "vía de descarga" que se posibilita a través del "prójimo", gana así la más alta importancia como función secundaria del entendimiento y así "la inicial carencia del hombre, es la fuente fundamental de todos los motivos morales". El "prójimo" es, a causa de la carencia primaria del niño "al mismo tiempo el primer objeto de satisfacción, y más adelante el primer objeto enemigo (...) [así] como la única fuerza que puede ayudar. El ser humano aprende a conocer en el prójimo".[2] Esto significa que el hombre primero debe aprender a fantasear al "prójimo"; sus necesidades son primariamente "alucinatorias", y después, poco a poco y gracias al doloroso encuentro con el principio de realidad, puede realmente llegar a

2 Sigmund Freud, *Los orígenes del psicoanálisis,* en *Obras completas,* tomo III, Ed. Biblioteca Nueva, páginas 585 *ss.*

convertirse en "transformador del mundo" —con todo lo que la "transformación del mundo" presupone: conocimiento, moral, social, técnica. La capacidad de utopía es innata y se convierte en huida regresiva o en huida hacia adelante ante la presión del entorno que en el curso de la vida se va encontrando. La utopía es en realidad ambas cosas juntas, tanto huida regresiva como huida hacia adelante que en mayor o menor grado es marcada por cada polo de la ambivalencia.

¿Acaso una utopía no significa crear otro mundo a partir de la frustración y estrechez de éste? Esta creación bien puede ser fantástica, y, ¿en caso de una intensa relación con la realidad, no sería precisamente una auténtica transformación del mundo?

Primeramente hemos caracterizado la utopía como regresión a través de los elementos de huida, señalemos ahora con más claridad las propiedades inherentes que tiene la utopía como *respuesta* al reto de este mundo. Esta respuesta apunta hacia el futuro, es un *plan de devenir (Werdeplan)* en lugar de un mero existir *(Daseins)*. Las respuestas al reto de un ambiente asfixiante y frustrante son ciertamente múltiples. El esquizofrénico "fracasa" ante las estrecheces y frustraciones; él hechiza —¡a costa de qué sufrimientos!— un mundo "autístico", "irreal", es decir un mundo privado lleno de fantasmagorías. El melancólico —según lo ha demostrado convincentemente Binswanger— no puede superar más la prístina pérdida *(Urverlust)* del objeto; corresponde al carácter frustrante del "útero social" (dado que este "útero", a pesar de toda su protección, es también escuela de renuncia). Para el melancólico, la catástrofe del pasado oculta las posibilidades del devenir, no hay futuro, se da solamente el des-devenir

(Entwerden), la nada, la muerte. El maníaco, envenenado por la misma fuente del melancólico, se salva aparentemente en la sobreactividad del *hic et nunc* de la vivencia de una utopía efervescente; su mundo es un mundo de actividad delirante y loca. El futuro está ya ahí presente en forma caótica. Forman legión las configuraciones reactivas "patológicas" que son respuestas a un desamparado estar a merced de una estrechez enemiga, la cual sin embargo contiene para el hombre la ausencia de fronteras. La reacción cotidiana es la neurosis convertida en "cada vez más normal", una tal reacción es también la adicción y, para Freud como para Marx, además la básica ilusión de las religiones.

El arte, la ciencia, la técnica, *también* son formas reactivas, nunca están absolutamente libres de elementos de huida ante la amenazante desesperación, sin embargo, representan, con todo, el intento de "ser algo más", esto gracias a que su relación con la realidad está todavía coloreada "utópicamente". Ante la amenaza de ser-nada o del ser-menos, dan la respuesta de la fantasía —y de la transformación. Aquí aparentemente el demonio es domesticado, aunque no por mucho tiempo, y este demonio puede ser terrible. Karl Marx padeció no solamente la hostilidad de la sociedad, sino que también, dicho en forma suave, padeció continuamente de una situación psíquica distímica. Nietzche no fue atormentado solamente por una enfermedad orgánica adquirida. El espíritu científico y escéptico de Freud, nos oculta exitosamente el hecho de haber sido el más pesimista y el más carente de ilusiones entre los precursores del existencialismo más trágico. Teilhard de Chardin fue, como nosotros sabemos, un hombre muy depresivo, que a través de la tal vez más

optimista y más arrebatadora utopía venció la fundamental negación del futuro existencial, propia de su melancolía.

Por todos lados encontramos aquí elementos de huida; ciertamente, con todo, los grandes utopistas no solamente huyen de sus demonios, sino que se dejan llevar por ellos. Emprenden tenazmente todo para salvarse de la enfermedad hacia la muerte ("la meta de toda vida es la muerte")[3] —y con ello salvar a la humanidad.

¿Son ellos perfeccionadores del mundo? Más bien son auténticos, titánicos *transformadores del mundo.* No "interpretan" meramente al mundo, sino que hacen uso de la técnica humana para transformar un ambiente enemigo en *un mundo humano*; ¿acaso debemos sorprendernos que un tal intento no pueda ofrecer ninguna receta infalible?

Ciertamente aquí no hablamos de ningún mesianismo científico. El científico común tiene poca fantasía, desconfía de la utopía, es asalariado, empleado de su ciencia; "se dice que cada profesión tiene su lado flaco; el lado flaco del científico es no aceptar sacar las conclusiones de sus conocimientos para nuestra existencia. El reproche puede ser cierto. Existen por otro lado ejemplos suficientes para ilustrar la ingenuidad del científico en el trato con problemas humanos de la existencia".[4] El trabajo ordinario de la ciencia está ahí más bien como tranquilizante, que como transformador del mundo. Así hemos visto, incluso en el ejemplo de los titanes,

[3] Sigmund Freud, *Más allá del principio del placer,* en *Obras completas,* tomo I, Ed. Biblioteca Nueva, p. 1126.

[4] Erich von Holst, *Zur Verhaltensphysiologie bei Tieren und Menschen,* I, Munich, 1969, p. 277.

que toda ciencia es *también* un mecanismo de defensa contra las estrecheces y amenazas de la existencia. En la larga cadena de las ambivalencias humanas juega un especial papel la circunstancia de que la ciencia y la técnica, que de suyo continuamente se disponen a desmitologizar el mundo, acostumbran cultivar ellas mismas sus propios mitos y sus tenaces ilusiones. A este propósito Freud ha escrito frases imperecederas en el diálogo que en las páginas finales de su "Porvenir de una ilusión",[5] tiene lugar entre el creyente y el ateo.

Consideremos, nos dice Freud, "la diferencia que existe entre su actitud y la mía ante la ilusión" (...) nosotros estamos "dispuestos a renunciar a buena parte de nuestros deseos infantiles, podemos soportar muy bien que algunas de nuestras esperanzas demuestren no ser sino ilusiones".[6] Y la frase final: "no, nuestra ciencia no es ninguna ilusión. En cambio *sí* lo sería la creencia de que podemos obtener en otra parte cualquiera, lo que ella no nos puede dar." [7]

Nuestra ciencia contiene pues ilusiones pero no es fundamentalmente ninguna ilusión. En su historia de las utopías Jean Servier ha malentendido a Freud en este punto cuando le atribuye una actitud relativista. Servier [8] cita a Freud como aval para la observación, en sí correcta, de que la ciencia es también un sustituto de la religión en la medida

[5] Sigmund Freud, *El porvenir de una ilusión,* en *Obras completas,* tomo I, Ed. Biblioteca Nueva, p. 1302.

[6] *Ibid.*

[7] Sigmund Freud, *El porvenir de una ilusión,* ed. cit., p. 1303.

[8] Jean Servier, *Histoire de l'utopie,* N. R. F., Gallimard, París, 1967, p. 373.

de que proviene de la angustia que caracteriza a la cultura occidental del rendimiento. Sin embargo Servier tiene razón cuando una página antes se refiere a Freud para documentar el estrecho parentesco de la utopía con la ciencia; ¿pero la utopía es ilusión en el sentido de Freud? Ciertamente "una ilusión no es lo mismo que un error, ni es necesariamente un error... la ilusión no tiene que ser necesariamente falsa, esto es, irrealizable o contraria a la realidad".[9] También antiguos mitos y también aquellas ilusiones sobre cuyo futuro nos habla Freud en el "más ateo" de sus libros, no son *meras* representaciones de deseo sino *al mismo tiempo* intentos de descifrar la realidad, de interpretarla y de dirigirla. Así entendido, es la química "sustituto" de la alquimia y la ciencia —la audaz, la utópica, la "auténtica"— una continuación de las primeras "ilusiones". Así, de la misma manera la genética moderna crece de las mismas raíces que las "teorías infantiles del nacimiento" en el sentido del psicoanálisis. El origen siempre es superado *(aufgehoben)*, es decir, es al mismo tiempo presente, negado y elevado a otro nivel; de otra manera no se daría ningún proceso, ningún desarrollo pero tampoco ninguna utopía. Las ilusiones primitivas necesitan ser iluminadas a través de comprensiones *(Einsichten)*, de aquel Logos del cual Freud repetidamente nos hablaba en su *Porvenir de una ilusión*.

Esto es lo que precisamente hace al reduccionismo ingenuo tan insatisfactorio: a Freud nunca se le hubiese ocurrido opinar, a pesar de toda su acuciosidad etiológica, que la ciencia fuese *solamente* in-

[9] Sigmund Freud, *El porvenir de una ilusión*, ed. cit., p. 1353.

fantil omnipotencia de pensamiento; que la técnica fuese *solamente* magia primitiva; que el arte fuese *solamente* una forma de manifestación sexual; o que la cultura fuese *solamente* incesto con la madre naturaleza... es por eso que nada gana la astronáutica ni el psicoanálisis, ni la crítica social cuando se piensa en el carácter femenino de la Luna y en el carácter fálico de los cohetes. Esto a pesar de que tan burdamente se hable de este coito sideral. Como se ha sugerido más arriba, la vida humana, como el proceso cultural completo, sigue la vía que Freud ya en su *El tema de la elección del cofrecillo*[10] ha descrito en forma tan poética como iluminadora: partiendo de la madre y siempre buscándola a ella, la amada, primeramente "elegida según la imagen de la madre", finalmente buscada en la madre tierra (¿o se buscará en otro planeta?) que siempre nuevamente acoge al hombre en sus brazos.

La utopía de la ciencia tiene mucho que agradecer a la nostalgia de la progenitora perdida; pero la ciencia misma engendra valores que tienen su significado inherente. Es por esto que no le es dado a cualquiera transformar la fantasía infantil en la utopía profética, ni la huida interna en la conquista sideral (esto a pesar de que todos atravesamos o permanecemos fijados al estadio edípico. La locura tiene método pero también la utopía *debe* tener métodos. El ejemplo más ilustrativo de esto, es quizá Pierre Teilhard de Chardin. A pesar de que su visión cósmica sobrepasa las más audaces producciones de la "Science-Fiction", como en el caso de Freud, se origina del eros. Con todo Teil-

[10] Sigmund Freud, *El tema de la elección del cofrecillo*, en *Obras completas*, tomo II, Ed. Biblioteca Nueva, p. 976.

hard de Chardin permanece como un científico altamente dotado a pesar de sus puntos débiles y a pesar de su lirismo un tanto nebuloso. No hace mucho un científico marxista, a pesar de todos los tabús, comentando en un periódico soviético la obra de Teilhard, escribía con metódica armonía: "sería significativo investigar hasta qué punto el tipo de modelo científico ha variado a través de la historia: Partiendo del modelo puramente determinista hacia el modelo de las probabilidades (en el cual el determinismo es debilitado a través de la operatividad de los factores accidentales) hasta llegar finalmente al planteamiento de la cuestión sobre la creación de modelos a-deterministas, que dan lugar a una auténtica libre elección. Para determinar el lugar y el significado del conocimiento científico estamos obligados a confrontar el análisis concreto de los datos con la consideración filosófica otorgadora del sentido. *Esto es, con el análisis de la hipótesis que posibilita la extrapolación de esos hechos.* Pierre Teilhard de Chardin nos ha ofrecido aquí un ejemplo digno de meditar... En su «fenómeno humano» Teilhard ha ligado su representación acerca del desarrollo de las más altas formas de vida de la humanidad que él ve como una unidad total con elementos comunes de orden biológico, cultural y social. Como auténtico científico... Teilhard entendió muy bien la necesidad de crear una imagen científica del mundo como totalidad, y ahí determinar el lugar que le toca a la vida. Así pues nos parece a nosotros que precisamente este intento de llegar a una teoría general de un desarrollo convergente en el cosmos partiendo de una base científica moderna contribuyó a la fama póstuma de este sabio. Por cierto esta teoría general de

convergencia del desarrollo representa más bien una imagen optimista de la evolución cósmica hecha consciente en la que no queda lugar para la muerte térmica, ni para el exterminio." [11]

La utopía es pues, "posible", incluso necesaria, empero, es cuestionable —aun en sus realizaciones logradas. La utopía tiene sentido, ¿pero cuál sentido? Además, ¿trae felicidad?, ¿la traerá? Todas las utopías quieren traer felicidad o por lo menos atenuar los sufrimientos. ¿Pero cuántas los acrecientan? Más arriba hemos citado a Freud "La influencia del mundo exterior real [se] intensificará, [impulsando] muy tempranamente la diferenciación del yo y el ello. [Será] elevada la significación de los peligros del mundo exterior y enormemente incrementado el valor del objeto único que puede servir de protección contra tales peligros y [que pueda] sustituir la perdida vida intrauterina. Este factor biológico establece pues las primeras situaciones peligrosas y crea la necesidad de ser amado, que ya no abandonará jamás al hombre".[12] Así el progreso es conseguido a costa de un acrecentamiento en la necesidad de protección y de amor. El *sentido* —una vez desmistificado de sus consoladores mitos— se nos revela como necesidad de amor. En caso de que la capacidad de amor, la satisfacción amorosa y la protección, no crezcan en la misma medida que los logros que la técnica alcanzó al enfrentarse a la "situación peligrosa", entonces la frustración y la angustia se acrecentarán. Es sin embargo una realidad

[11] *La ciencia como fuente del conocimiento y como fuente de la superstición*, publicado en *Novi Mir*, Moscú, XLV, 1969, 10, pp. 207-226; aquí citada la p. 225.

[12] Sigmund Freud, *Inhibición, síntoma y angustia*, ed. cit., p. 1267.

que el amor de los seres humanos entre sí, la conciencia de la unidad de la especie y de la solidaridad, cojea miserablemente tras la nunca antes vista explosión técnica. Esto es una realidad que Freud sugiere derivarse de la eficacia del hipotético instinto de muerte. Instinto de muerte que al hombre como ser histórico y reflexivo le sería privativo y específico. Los etólogos explican la situación a partir de la falta de oportunidad de descargar la natural agresividad hacia otras especies (a pesar de que precisamente el progreso de la técnica gasta cantidades inmensas de impulsos agresivos contra el medio ambiente enemigo). Sea cualquiera la explicación (la de los etólogos o la de Freud) esta situación sigue siendo una realidad.

La técnica sola no hace la felicidad —en tanto que, por decirlo así, permanece "sola", dado el retraso en el avance moral. La felicidad presupone amor y protección. ¡En el año 1930 (!) Freud escribía ya: "En el curso de las últimas generaciones la humanidad ha realizado extraordinarios progresos en las ciencias naturales y en su aplicación técnica, afianzando en medida otrora inconcebible su dominio sobre la naturaleza... el hombre se enorgullece con razón de tales conquistas pero comienza a sospecharse que este recién adquirido dominio del espacio y del tiempo, esta sujeción de las fuerzas naturales, cumplimiento de un anhelo multimilenario, no ha elevado la satisfacción placentera que exige de la vida, no le ha hecho, en su sentir, más feliz. Deberíamos limitarnos a deducir de esta comprobación que el dominio sobre la naturaleza no es el único requisito de la felicidad humana —como, por otra parte, tampoco es la meta exclusiva de las aspiraciones culturales— *sin inferir de ella que los pro-*

gresos técnicos son inútiles para la economía de nuestra felicidad" [cursivas mías].[13] Incluso la victoria sobre la muerte debería de tener primeramente como prerrequisito una transformación de la "economía de la felicidad": "¿De qué nos sirve por fin una larga vida si es tan miserable, tan pobre en alegrías y rica en sufrimientos que sólo podemos saludar a la muerte como feliz liberación?"[14]

La conquista de la naturaleza es la consecuencia de aquella "mutación psíquica" de la que hablábamos y que siempre incluye en nuestro "esquema corporal" nuevos sectores del mundo. A este proceso específico le hemos llamado en algún otro lado[15] "instrumentalización progresiva" la cual se encuentra o debe encontrarse en equilibrio dinámico en relación a la "personalización progresiva". Empero la coordinación de esta "instrumentalización progresiva" no es solamente asunto del progreso técnico. Aquí también Freud: "El hombre ha llegado a ser, por así decirlo, un dios con prótesis: bastante magnífico cuando se coloca todos sus artefactos, pero éstos no crecen de su cuerpo y a veces aun le procuran muchos sinsabores."[16]

Así pues la utopía resulta unilateral cuando se retarda en el campo del ser social y de las relaciones humanas a diferencia de su adelanto en el

[13] Sigmund Freud, *El malestar en la cultura*, en *Obras completas*, tomo III, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid, 1948, p. 19.

[14] *Ibid.*, p. 20.

[15] Igor A. Caruso, *Bios, psique, persona*. Editorial Gredos, Madrid, 1956.

[16] Sigmund Freud, *El malestar en la cultura*, ed. cit., p. 22.

campo de sus logros técnicos. Y este "retraso" no se debe a que la técnica sea "materialista" (la técnica es por supuesto emanación del espíritu humano) sino que se debe a que la capacidad de abstracción y de reflexión del hombre también lo seduce a esperar demasiado y demasiado pasivamente del espíritu que él "posee". Todo esto sin que desarrolle una *praxis* comparable de personalización y de instrumentalización (esta última subordinada a la primera). En este nuestro siglo "materialista" se pronuncia con demasiada frecuencia la palabra "espíritu" y es usada con no poca frecuencia como coartada de la angustia ante nuestro propio valor. Mientras tanto, el espíritu no debe ser defendido desde el rincón del erudito, el espíritu no debe ser meramente "interpretado" sino que debe integrar también la transformación explosiva realizada por la técnica. El espíritu no es amenazado tanto por la técnica como por la relación con la naturaleza que no ha sido suficientemente descifrada ni suficientemente transformada en la praxis. Prometeo, el santo del calendario marxista, y Edipo, vencedor humano de la esfinge, santo del calendario psicoanalítico, son ambos héroes del espíritu pero sus hechos no son los de los patentados defensores del espíritu. El peligro para el espíritu no está en las utopías técnicas sino en el espiritualismo de sus representantes. "Con el espíritu hay algo muy especial: ¡Se sabe tan poco de él y de su relación con la naturaleza...! Yo tengo mucho respeto por él, pero ¿se lo tiene también la naturaleza? Es sólo un fragmento de ella y el resto parece podérselas arreglar muy bien sin este fragmento. ¿Se dejará influir realmente en forma notable por consideración al espíritu?" Así escribía

Freud a su amigo el pastor Oscar Pfister (carta del 7 de febrero de 1930).[17]

Las aventuras del espíritu en nuestro planeta son verdaderamente aventuras precarias y hay poco motivo para el engreimiento espiritual de aquellos despreciadores de la técnica. La liberación del hombre así como su espiritualización, son procesos, son praxis que llevan consigo necesariamente continuas tomas de conciencia. Freud nos ha advertido expresamente contra la sobrevaloración unilateral de la técnica: "A juicio nuestro, se trata de una sobrevaloración del influjo que nuestros actos psíquicos en este caso los actos intelectuales, pueden ejercer sobre el mundo exterior, modificándolo. En el fondo, toda magia —precursora de nuestra técnica— reposa en esta precondición". Ya hemos hablado arriba de esta creencia infantil en la "omnipotencia del pensamiento". Según las palabras de Freud encontramos la misma creencia "en los niños, en los neuróticos adultos y en los pueblos primitivos". En último término también la creencia en un espíritu unilateral descarnado y por consiguiente opuesto a la técnica, es finalmente la misma creencia en la "omnipotencia del pensamiento". Tanto el pensar del filósofo como el actuar del técnico son, como ya hemos visto, intentos de adquirir *poderío sobre la naturaleza.* El círculo entre la magia original y la venidera utopía se cierra —aunque a un *nuevo* nivel del espiral— con el famoso postulado de no solamente interpretar al mundo sino de también transformarlo.

Nótese bien: la transformación del mundo que

[17] Freud-Pfister, *Correspondencia 1909-1939,* Fondo de Cultura Económica, México, 1966, p. 128.

nos rodea, pero también especialmente la transformación del mundo *en nosotros,* corresponde asombrosamente a la demanda de Freud "Wo es war, soll ich werden", "Donde era ello, debo advenir Yo" —y no cualquier Yo, sino un Yo que ha retornado a sí mismo, un Yo feliz de un hombre representante de su especie. La Utopía— y la ciencia como un paso a su realización son instrumentos de ese devenir Yo y estos instrumentos valen tanto como el mismo devenir Yo, es decir como el mismo devenir conciencia *(Bewusstwerdung).* Es por esto que resulta espiritualismo maniqueo el hablar de la "deshumanización de la técnica" que degrada al hombre a mero "medio para un propósito" o el hablar de la técnica como "nefanda" o "sediciosa". Esta y muchas otras expresiones son citas fortuitas tomadas de la erudita revista *Oesterreichische Hochschulzeitung.*[18] Pero incluso en una edición conjunta sobre la utopía, de inspiración jungiana, encontramos asombrosamente poco,[19] prácticamente nada, sobre la técnica al servicio de la utopía humanista. La excepción en esta obra es la colaboración de Adolf Portmann *(Utopisches in der Lebensforschung,* p. 319), quien no tiene reparo en aceptar que "hoy en día, a través del creciente papel de la biotécnica, la evolución es puesta en una parte sustancial en nuestras manos". ¡¿Qué es lo que brota de una *capacidad humana* sin fronteras: revuelta y ultraje o compromiso responsable?! Mencionemos aquí que la (en sí indeclinablemente necesaria) Futu-

[18] Otomar F. Anderle, *Der Einfluss der Technik auf das moderne Leben* (!), *Oesterreichische Hochschulzeitung,* XXII, 4, 15 de febrero de 1970.

[19] *Eranos-Jahrbuch 1963,* XXXII, *Vom Sinn der Utopie* (!) Rhein-Verlag, Zurich, 1964.

rología como ciencia no tendría nada más avanzado que hacer, que investigar el desempeño real de este compromiso responsable, y esto no de una manera normativa, pues para esto simplemente no está capacitada, sino tal vez según el modelo de la sociología y de la psicología social. Pues la Futurología no tiene que trabajar meramente datos obtenidos para establecer *trends,** sino más bien para colaborar en la "formación de conciencia dirigida hacia el futuro" *(zukunftsgerichteten Bewusstseinsbildung)* (la expresión es de Heinrich Beck).[20]

Con esto no queremos decir que la Futurología pudiese resolver ¡todas las cuestiones planteadas por la utopía! Precisamente un futuro sin nada que cuestionarse no es futuro. Esto nos recuerda el síndrome melancólico del que citando a L. Binswanger hemos mencionado antes. O todavía más, nos recuerda la contrapartida del síndrome: la distimia maníaca que en su hiperactividad se figura resolver todas las cuestiones.

La conquista del cosmos compromete al ser humano a plantearse a sí mismo nuevas preguntas sobre el sentido y la felicidad del hombre.
*Salzburg, 7 de abril de 1970.***

* *Trends* (en inglés en el original): líneas de desarrollo [T.].

[20] Heinrich Beck, *Philosophie der Technik. Perspektiven zu Technik, Menschheit, Zukunft,* Spee-Verlag, Trier, 1969.

** El autor, en carta (3 de mayo de 1973) al traductor, haciendo referencia a este artículo, menciona: "Desgraciadamente ya no estoy tan optimista como se entrevé en ese escrito. Incluso estoy extremadamente escéptico. Dudo que la humanidad sobreviva los próximos 100 o 200 años. El artículo, es pues, solamente una etapa de mi pensamiento" [T.].

¿ADQUISICIÓN O DESTRUCCIÓN DE LA SOBERANÍA HUMANA?*

Las contradicciones de la especie humana deben ser continua y concretamente superadas, pero nadie —en todo caso no el psicoanálisis —nos garantiza que esta superación se *logrará* felizmente o *deba* forzosamente lograrse.

Una de las paradojas de la obra de Freud es por un lado su optimismo práctico (encontrar el sentido de lo aparentemente sin sentido, para, a través de eso, liberar la existencia humana de sus componentes de destino: "Donde era ello debo llegar a ser yo"), por otro lado está su desesperanza metapsicológica ("la meta de toda vida es la muerte", la naturaleza extinguirá al espíritu). Aparte de las pequeñas "disputas" que los científicos nos muestran, y más allá de polémicas escolásticas entre grandes iglesias y sectas (sin excluir las grandes iglesias y las sectas psicoanalíticas) el cuerpo de doctrina psicoanalítico ha influenciado fuertemente tanto a cristianos como a marxistas.[1] (Estas disputas de que

* La presente traducción emprende algunas muy ligeras reducciones que no afectan sustancialmente el texto. El traductor ha recibido permiso expreso del autor para las modificaciones que crea pertinentes. (En conversación con el autor en [Igls], 6 de octubre de 1973.) [T.]

[1] El autor de estas líneas en su período "cristiano existencialista" de hace 25 años perteneció a la "Asociación Internacional Católica de Psicología Médica". (Esto, sin haber sido nunca católico romano.) Ahora el autor tiene la ocasión de ver su nombre incluido en la lista de los supuestos "freudo-marxistas": cf., por ejemplo, *L'Homme*

hablábamos se manifiestan en estas o análogas cuestiones: ¿dispone el psicoanálisis de métodos científicos?, ¿existe la libido?, ¿la transferencia?, ¡como si los modelos funcionales para la práctica fuesen hipóstasis!). El psicoanálisis no cree en una mejoría básica del mundo del hombre, no cree en una paz hecha y justa del hombre. El psicoanálisis se asemeja al marxismo en tanto que tiene que ver con hombres alienados cuyo desarrollo les ha sido robado por la sociedad. Pero con más claridad que el marxismo el psicoanálisis reconoce las raíces biológicas del hombre o cree reconocerlas. Para el psicoanálisis la aventura del espíritu tiene pocas oportunidades de sobreponerse a la naturaleza, de esta manera la actitud del psicoanálisis es en el fondo estoica. El psicoanálisis se ocupa siempre de acrecentar y perfeccionar la conciencia del hombre. Para esto no cuenta con ningún dogma que garantice que esta aventura por el hombre vale la pena. Para el psicoanálisis las fuerzas de la destrucción pueden llegar a predominar. El hombre se ve obligado a sacar el mejor partido de su precariedad. Llama la atención en la ideología del psicoanálisis, no sólo el que seguramente no cree en ninguna felicidad eterna, sino que además cree que el mundo es apenas salvable. Ciertamente tampoco el marxismo cree en ningún mundo bienaventurado, pero el marxismo cree poder redimir al mundo. En adelante nos ocuparemos de la siguiente cuestión: ¿Qué avanza más rápido la destrucción o la salvación?

et la Société. París, 1969; *Apuntes de freudo-marxismo, Wilhelm Reich, Igor A. Caruso*, en *Psicoanálisis y Sociedad*, 2, Cuadernos Anagrama, Barcelona, 1971.

Sería aburrido e innecesario describir con detenimiento las de sobra conocidas visiones de una humanidad que se autodestruye. Lo "apocalíptico" de tales visiones angosta el contenido razonable de las mismas. Permítaseme sólo un par de anotaciones para que de esta manera el lector tenga delante de los ojos de lo que voy a hablar. Después de la segunda guerra mundial, la recién adquirida posibilidad de un suicidio de la especie humana fue inicialmente neutralizada por el llamado "equilibrio del terror" Aunque ciertamente el terror no es garantía suficiente contra lo irracional. Las acciones irracionales continúan en el reino de lo *posible.* Es impresionante hacer notar cómo lo irracional se apropia de las recién descubiertas posibilidades de destrucción. Por otro lado impresiona la lentitud con que reacciona la razón ante las posibilidades de una destructividad que en parte ya ha dejado de ser mera posibilidad. La forma en cómo la especie *homo sapiens* administra el *conocimiento* es ya definitivamente insensata. El crecimiento de lo que abarca el conocimiento humano adquirió tal aceleración, que en el término de 5 años ha doblado el cúmulo de conocimientos y presumiblemente seguirá acrecentándose en progresión geométrica. Dadas las circunstancias actuales de nuestra sociedad, queda excluida que esta progresión del volumen de conocimientos sea coordinado y dispuesto en forma razonable por el hombre y para el hombre. Por el contrario aparecen cada vez más posibles los absurdos y lesivos experimentos con el conocimiento (por ejemplo, en el campo de la genética).

Ante la progresión geométrica de la población

mundial, empiezan a ser reconocidas —a pesar de las prohibiciones religiosas— razonables planeaciones de la natalidad; aunque esto queda contrarrestado desgraciadamente por el hecho de que la solución de este problema es demasiado lenta en comparación a la gran cantidad de soluciones parciales y de seudosoluciones inadecuadas. Por lo demás la explosión demográfica trae consigo simultáneamente el exterminio de flora y fauna. Por lo menos por ahora el dominio de la naturaleza por el hombre es altamente cuestionable, sobre todo si tomamos en cuenta la sobrepoblación, la erosión de los continentes, el nocivo ruido, el envenenamiento de la atmósfera y del agua. Medidas en contra, apenas se insinúan y actúan mucho más lentamente que el proceso destructivo.

El elemento insensato del excesivamente rápido desarrollo, queda bien ilustrado con el ejemplo del automóvil. El automóvil que fue ideado para facilitar y hacer más cómoda la vida humana ha tomado en las condiciones actuales de nuestra sociedad el mismo papel de una guerra civil: en Alemania occidental en los últimos 10 años murieron 175 000 hombres en accidentes de tránsito, entre ellos 19 000 sólo en el año de 1970; ya ni hablemos aquí de los heridos y de otros daños. Para alcanzar la misma cuota de muertos Alemania occidental hubiese necesitado emprender una guerra colonial en toda forma desde hace 15 años. Estos datos nos revelan lo irracional, lo *absurdo*. En lugar de repensar desde su raíz lo más pronto posible nuestras relaciones en lo que se refiere a los medios de transporte,[2] la producción de automóviles, de au-

[2] Cf. Th. Kramer-Badoni, H. Grymer, M. Rodenstein,

topistas (y de cadáveres) sigue elevándose hasta aproximarse el caos total. Algo análogo al caos de los compromisos bélicos de Estados Unidos en Vietnam.

El destino de las grandes ciudades puede también traducirse a estadísticas semejantes que testimonian igualmente una tendencia insensata.[3]

El desarrollo sociopolítico y económico de muchas naciones no sólo es injusto y cruel, sino que es en gran medida *absurdo*. La compulsión al consumo en algunos, compite con la miseria de los otros en tal grado, que solamente a través de una aceleración carente de sentido, se da la impresión de poder contradecir las predicciones de Marx. Por un lado, cada vez mueren más hombres a consecuencia de peligrosas enfermedades que son producto directo del bienestar. Por otro lado mueren otros a causa de miseria, de tal manera que ambos grupos

Zur sozio-ökonomischen Bedeutung des Automobils, Suhrkamp 540, Frankfurt a. M., 1971.

[3] Sin duda los vuelos espaciales abren impresionantes perspectivas de expansión en el universo —por ahora ciertamente sólo en la cercanía inmediata a la tierra. Estas perspectivas de presencia humana en el universo son perspectivas de presencia de Eros en el universo (Teilhard de Chardin hablaba de una "amorización del universo"). Pero hoy en día todo esto se convierte en una competencia entre 2 grandes naciones. Pudiera ser que la astronáutica llegase a sublimar con éxito fuerzas destructivas (cf., Otto A. Graf, *Erfahrung und Befahrung des Universums* en Graf, *Die Epoche des uberfliessenden Sehvermogens. Der Mensch im Weltraum,* Schriften des Museumus des 20. Jahrhunderts, Viena, 1970, pp. 18-41); sin embargo las posibilidades que ofrece la conquista del cosmos —con las mencionadas sublimaciones— se quedan cortas si las comparamos con el avance de las catástrofes en este planeta.

resultan ser víctimas de la producción de bienes, ya sea por carencia o por consumo. Actualmente se logran operaciones comerciales de billones a partir de necesidades artificialmente despertadas en los niños; mientras que trescientos millones (!) de niños mueren de hambre.

2. AUTODESTRUCCIÓN SUPLEMENTARIA A TRAVÉS DE LA ANGUSTIA

El hombre se destruye no solamente en forma directa mediante productos de desecho (y subproductos) de la civilización, sino también a través del concomitante acrecentamiento de la angustia, que por cierto se encuentra en relación de condicionamiento recíproco con la agresividad humana. El vivir continuamente bajo el influjo de excesiva angustia, trae consigo los consiguientes mecanismos de descarga y de defensa, patológicos. El aumento de la agresión y de la violencia juega en la destrucción de nuestro mundo, un papel análogamente importante al de otras manifestaciones de descomposición de la civilización. Que me perdone el lector si esta exposición aumenta la destructiva angustia; ésta sería la otra cara, resultante dialéctica de mi intención, pues mi interés no es "provocar angustia", sino apelar a la razón.

La angustia, incluso cuando persigue *aparentes* propósitos racionales (por ejemplo el mencionado "equilibrio del terror" con la bomba atómica), ocasiona empero soluciones equívocas e ilusorias seguridades. Entre éstas se encuentra por ejemplo las medidas individuales de algunos millonarios: entre algunos capitalistas de los Estados Unidos, recien-

temente se ha vuelto costumbre que en sus sótanos "a prueba de atómicas" (?), se produzca, en sus viveros, alimento vegetal que es controlado artificialmente con fertilizantes especiales. Entonces organizan fiestas en las que consumen dichos productos. Pero tampoco es solución la fuga de los "hippies rústicos" que huyen del agobio de las ciudades hacia el desierto. Para los monjes egipcios del siglo IV esto era tal vez una solución.

La angustiosa inseguridad de los adultos apunta hacia el hecho de que con el instrumental de sus antiguos valores (que en el mejor de los casos sólo son percibidos como ataduras formales) no pueden realizar un efectivo encuentro con un mundo en transformación acelerada. Esta circunstancia puede tal vez angustiar especialmente a la joven generación, la cual debe buscar nuevos valores desde su infancia. Por primera vez en la historia, las nuevas generaciones edifican sus propias subculturas, o mejor dicho, contraculturas, que en parte se caracterizan por la huida y la angustia. Esta radical desprotección acrecienta nuevamente la angustia y sus satélites: perturbaciones neuróticas y otras también de orden psicológico. En números redondos, el 50 % de los niños vieneses que consultan al pediatra, muestran síntomas de perturbaciones psicológicas, y si no léase el reporte de Hans Asperger (un pediatra más bien con orientación "biológica-somática").[4] En Frankfurt, el 40 % de los 137 000 escolares, del 8º, 9º y 10º grado, han tenido ya experiencias con estupefacientes; la mitad de ellos, incluso experiencias habituales. En Hamburgo, uno

[4] Reporte en *Die Presse*, edición del 28 y del 29 de agosto de 1971, en ocasión del XIII Congreso Internacional de Pediatría en Viena.

de cada dos consumidores de droga tiene 16 años o menos. El 7.7 % de muchachos y el 11.6 % de muchachas entre los consumidores de drogas en Hamburgo, resultaron tener 14 años o menos cuando tuvieron su primera experiencia con estupefacientes.[5]

El consumo de estupefacientes no es aquí considerado como el mal "en sí", pero de todos modos como un síntoma de angustia y de inseguridad que ciertamente nos deja pensativos. Recientemente, la exaltación y fanatismo romántico-religioso empieza a competir con los estupefacientes. Esto por cierto resulta ser una comprobación actual *ab ovo* de las opiniones de Marx sobre "el opio de los pueblos" y de Freud sobre "el narcótico": "Jesús es mejor que cualquier joint."* Éste es uno de los nuevos *slogans* de la subcultura de la huida. A este propósito sea citado aquí un juicio de Wolf Donner: "En el movimiento del «Jesus People» son fácilmente detectables elementos reaccionarios, incluso fascistoides —sin que tampoco quiera esto decir que la tendencia global sea ésta—: apatía política y social, declarada aversión a lo intelectual, anquilosado furor moral, el viejo pietismo americano Dropout, el idilio de la comunidad conjurada, escapismo, infantilismo y romanticismo, estrechez colectiva de conciencia y ciega actitud afirmativa hacia el medio ambiente «afortunados, que podemos vivir en este país» «rece usted por la mañana»; en las manifestaciones proclaman: «policías, nosotros los amamos»

[5] Estos datos han sido tomados del semanario *Der Spiegel* en su edición del 6 de agosto y del 6 de septiembre de 1971.

* *Joint* es una palabra inglesa para designar un cigarro en el que se mezcla hachich y marihuana. [T.]

a las muchachas las mandan otra vez a la cocina por considerar la emancipación de la mujer una típica depravación de la sociedad moderna (publicado en el semanario "Die Zeit" Nº 36, del 3 de septiembre de 1971).

Esta tendencia destructiva de la especie humana que hemos venido señalando, muestra una aceleración desde hace unas pocas décadas, (en todo caso a lo más un siglo) en el que muestra a veces una progresión geométrica. Con anterioridad la ecología natural parecía neutralizar ampliamente la agresividad y la destructividad del hombre. La civilización se caracterizaba por sus aspectos propiciadores de la conciencia. La curva de desarrollo, antes apenas suavemente ascendente, casi horizontal, se ha transformado en una curva con propensión a la vertical. Esta propensión a la vertical aunque producto de la misma especie, la coloca en una situación de *stress* nunca antes presente. Y esto es válido entre muchas otras cosas en lo que se refiere al crecimiento de la población, disponibilidad de la energía, aceleración de las comunicaciones, etcétera.[6]

3. CUESTIONABILIDAD DEL HACERSE CONSCIENTE

Esta realidad (de la que hemos venido hablando en el apartado 2) cuestiona la conciencia misma del hombre, o mejor dicho, cuestiona su hacerse consciente, a no ser que queramos apelar aquí repentinamente a una conciencia extraterrena y con

[6] Sobre esto véase más en Igor Caruso: reseña sobre el congreso "Arzt und Seelsorge", publicado en *Selecta*, XIII, 20 (1971), p. 1752.

ello sustituir la sacudida confianza en los hombres, por una esperanza de tipo teológico. Sin embargo, no vislumbramos ningún motivo fundamentado científicamente, que nos permita presumir la existencia de una inteligencia extrahumana que preserve felizmente a la evolución y a la civilización de accidentes que amenacen imaginarios propósitos extraterrenos más allá de la muerte.

No es una pregunta científica la de por qué algo es algo, en lugar de no ser nada.[7] Aceptemos que en caso de rechazar esta cuestión como vacía, resulta que lo viviente y ya no digamos el ser consciente podría ser un casual "accidente" del no-ser. Por lo que vemos, vence la vida y en especial la vida consciente, sobre el no-ser, dado que la vida se caracteriza por un crecimiento continuo que se adelanta al no-ser. Esta proliferación ocasiona a través de rodeos una discrepancia entre lo que es superable a través de vida y conciencia, y las posibilidades *reales* del propio crecimiento. El no-ser no alcanza de inmediato el desarrollo de la vida. La vida y la conciencia producen a su vez fuerzas destructoras que se acrecientan en forma extraordinariamente rápida. Ni la vida ni la conciencia (sobre todo ésta) parecen estar a la par con la propia progresión. De esto resulta que es más probable la extinción de la vida y de la conciencia que su triunfo final sobre la nada. La vida produce la evolución, *es* evolución; la conciencia produce el dar

[7] Para Martin Heidegger es esta cuestión desde luego un asunto que cae fuera de la ciencia, pero sin embargo no es una tautología, dado que Heidegger pone el acento en *su* concepto de la "nada". La cuestión tampoco es de orden teológico, porque con Dios no se responde en absoluto, sino que simplemente se pospone el asunto.

sentido, *es* dar sentido, pero ni la evolución ni el dar sentido son suficientemente rápidos y fuertes para contrarrestar el retorno a lo anorgánico y a los absurdos que surgen de las insuficiencias de las tomas de conciencia. De esta manera, la explosión de la vida y de la conciencia *no* pueden dirigir la vida y la conciencia, sino que en buena parte estas últimas obedecen a una autodestrucción. Parece ser que la autodestrucción no es precisamente débil en especial a partir de que la vida adquiere la categoría de conciencia. La conciencia con sus continuamente destructores absurdos, no solamente se amenaza a sí misma, sino que recientemente también a la vida orgánica preconsciente. Los enemigos del no-ser —vida y conciencia—, crean todos los prerrequisitos de su suicidio: el retorno hacia el no-ser.

La vida no *puede* hacer otra cosa que proliferar y oponerse a través de esto, a la muerte. La conciencia no *puede* menos que perseguir un sentido en esta competencia carente de sentido entre vida y muerte, esto es que en último término, la conciencia presiona por llevar el absurdo a la categoría de lo supuestamente lleno de sentido: este intento es lo específicamente humano.[8] La vida nos depara una compulsión a combatir la muerte y la conciencia nos depara una compulsión a instituir sentido. A este destino no podemos escapar, y este destino está dirigido a combatir el mundo prehumano y prehistórico. Se podría decir que todo esto es absurdo, sin embargo el hombre es la

[8] La reducción del conocimiento a conceptos (¡positivismo!), conduce a su dominio o a su impotencia: a un "conocimiento de dominio" (*Herrschaftswissen*). (Cf. M. Horkheimer y T. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*.)

única creatura que se opone a la conciencia del absurdo como el más mortal de los peligros. La conciencia de lo absurdo es contrasentido de círculo cuadrado, vida mortal, muerte vivida. Los filósofos del absurdo (Albert Camus, Jacques Monod) nos piden realizar tareas que nos recuerdan la tarea de Sísifo.

4. UTOPÍAS COMO CONSECUENCIA DE LA CUESTIONABILIDAD

El hombre produce utopías, las más virulentas entre ellas son el cristianismo y el marxismo. El cristianismo tuvo más sentido para el absurdo que el marxismo y produce por encantamiento un "más allá" y una "causa primera" *(Urgrund)*. Promete incluso, la victoria para aquellos que condenen lo absurdo[9] del mundo y se orienten a un mundo de deseos. La idea de un "primer fundamento" *(Urgrund)* y la representación de un "más allá" no debe ser considerada cómo una característica "pura" del cristianismo. Lo primero es más bien griego y lo segundo moderno.

A diferencia del cristianismo, el marxismo desdeña cualquier compromiso con la muerte, y se determina a modificar al mundo para que éste sea más humano y más lleno de sentido. Lo que el cristianismo no ha logrado en dos mil años, tampoco lo ha

[9] Aquí hablamos de absurdo en el sentido de una discrepancia entre requerimientos de sentido y plenitud de sentido. También en el sentido de una "irracionalidad" global del mundo o también si se quiere, en formulación maniquea: minusvalía, futilidad, antivalor del mundo.

logrado hasta ahora el marxismo en los últimos cien. En esta carrera contra el tiempo y contra la extinción, según parece, esto significa una tan gran derrota como la de dos mil años de cristianismo. Y esto es así, precisamente por la creciente aceleración de la mencionada carrera contra el tiempo entre vida y muerte. Lo que no ha sido logrado ni por el cristianismo ni por el marxismo, ciertamente no puede ser juzgado apodícticamente. Debiera aclararse antes lo que ambos pretenden, respectivamente lo que quieren y pueden pretender... Por otro lado, nadie puede determinar con exactitud en qué medida "salvación" y "catástrofe" crecen recíprocamente condicionadas. Además, una crisis tan amenazante puede ser también una promisión, es decir puede estar ligada a un interminable y prometedor futuro (Teilhard de Chardin, Ernst Bloch y otros). Finalmente, apenas se puede hablar de *la* teología, o *del* cristianismo, como tampoco se puede hablar por cierto, *del* marxismo (nos encontramos con el joven Marx, el Marx maduro, el Marx de los años intermedios; lo mismo vale para Engels, Lenin, Stalin, Marcuse, Mao, etc.). En el recién iniciado diálogo entre cristianos y marxistas (que por cierto no es un diálogo entre *el* cristianismo y *el* marxismo) se ha insinuado que una pasividad consoladora de la allendidad no pertenece esencialmente al cristianismo. Estas sutiles disquisiciones son importantes aunque ciertamente requieren (y consumen) tiempo en exceso.

La utopía marxista, a pesar de sus simplificaciones, representó una decisiva desmistificación de la Escatología judeo-cristiana. El marxismo reconoció que la carrera contra reloj entre vida y muerte, no se ganaba ni con una proyección a un más allá,

ni tampoco con una racionalización mística y atemporal. Es por esto que el marxismo se dispone a transformar el mundo con los instrumentos de un pensamiento dialéctico crítico y con una praxis coherente con este pensamiento que se aplica no a un "más allá" sino a este mundo. Pensándolo bien, transformar el mundo significa implícitamente querer superar la fuerza de la muerte con la fuerza del acrecentamiento de la conciencia. Es por eso que nos parecen inconsecuentes aquellos "freudo-marxistas" que por motivos de una táctica optimista, niegan el "instinto de muerte" freudiano. Precisamente el optimismo del marxismo es tan gran debilidad en su sistema, como el triunfalismo cristiano del más allá.

No pretendo aquí polemizar contra la fe cristiana. En este tema frecuentemente utilizo las objeciones de un amigo mío que es teólogo; sin embargo las menciono sin ponerlas entre comillas. No quiero "citar" a mi amigo, dado que él no puede estar de acuerdo con el contexto. Estas objeciones teológicas tampoco han modificado mi concepción a este respecto. Me parece que ahora como antes es importante consignar que —a pesar de los nuevos intentos teológicos en contra— el cristianismo es una religión de consuelo. Una esperanza supraterrena y una allendidad promisoria se encargan del consuelo. Todavía el Antiguo Testamento se las arregla (y en eso es semejante a las tragedias griegas) sin tener que recurrir a la esperanza de una resurrección. Probablemente éste también es el caso del judeo-cristianismo primitivo. Tal vez no *toda* religión está motivada por una allendidad, esto es por una creencia animista determinada por la mala conciencia ante un muerto (véase Freud). Empero

en la praxis tenemos que ver predominantemente con estas representaciones: Los peligros de este mundo pierden seriedad si se consideran desde un punto de vista escatológico-apocalíptico. Para aquel que cree en la palabra de su Dios la muerte está ya superada. La pretendida solidaridad "humanística" (?) entre creyentes y no creyentes no puede borrar esta diferencia: para los cristianos el sentido de la vida está inequívocamente en el más allá. Casualmente tengo encima de mi mesa de trabajo un número de la revista "Concilium",[10] en donde puedo leer los numerosos intertítulos de un artículo "¿Tiene un sentido la vida?", de L. Boros: "Fenomenología de la vida humana; Filosofía de la existencia humana; Teología de la muerte: la muerte es el lugar de la interiorización del mundo; En la muerte el hombre conquista eternidad para sí; El hombre «acontece» propiamente en la resurrección: La resurrección tiene lugar inmediatamente en la muerte; El universo será enaltecido; La muerte es purificación; Cristo se encuentra en continuo devenir." Tenga la seguridad el lector que aprecio la grandiosidad de semejantes visiones. Sin embargo: *pereat mundus, ut fiat justitia* (o *gratia*)[11] la vida y su magnificencia están, para estas visiones precisamente en el más allá. La muerte es convertida en vida sacralizada y como tal magnificada.

Para un estado después de la muerte, se ofrecen promesas en lugar de soluciones con posibilidades reales de una vida humana *más soportable* aquí. "Bienaventurados los que lloran porque ellos serán consolados." ¡Vaya para promesa impresionante!

10 *Concilium*, VI (1970), pp. 674-678.

11 Que perezca el mundo con tal que se haga la justicia (o la gracia).

¿Cuándo serán consolados? ¿A través de quién? ¿Dónde serán consolados? Incluso autores cristianos sienten un malestar en ocasión de los consuelos profesionales del cristianismo. Veamos por ejemplo lo que nos dice Ricoeur.[12] "Pero donde quizá no se ha percibido todavía la lección del psicoanálisis es en el orden de la consolación. Hay, en efecto, dos tipos de consolación inextricablemente mezclados: la consolación infantil e idólatra —la que profesaban los amigos de Job— y la consolación según el espíritu, que ya no entraña nada de narcisista y de interesado, que ya no es una protección contra las calamidades de la existencia y un refugio contra la dureza de la vida. Esta consolación sólo es accesible a la más extrema obediencia a la realidad, pasa por el duelo de la primera consolación..." No estamos totalmente seguros si en realidad Ricoeur nos está hablando de ese resto (¿incluso típico?) de masoquismo cristiano: la resignación.

Está sencillamente más allá de cualquier probabilidad el que las transformaciones humanas y positivas del mundo realizadas por el marxismo puedan ir más aprisa que las destructivas modificaciones del mundo realizadas por la aceleración geométrica de los mortales residuos de la conciencia y de la vida. La bomba atómica, la contaminación ambiental, la explosión demográfica, todas estas manifestaciones de la exterminadora agresividad humana; su inconsciencia, tanto como su aferrarse a lo irracional y a las demencias risibles, todo esto, aunado a un acrecentamiento de su poderío —todo esto repetimos, simplemente va más aprisa que una teoría y una

[12] P. Ricoeur, *Der Atheismus der Psychoanalyse Freuds*, en *Concilium*, II, 1966, p. 435. Versión española: *Concilium*, junio de 1966, 16, p. 253.

praxis basada en una visión dialéctica que persigue transformaciones del mundo por medio de tomas de conciencia. Parece ser que este segundo enfoque es más *débil* y más *lento* en sus efectos que la absurda escisión entre el sin sentido de los reales acontecimientos mundiales y la humana compulsión a la búsqueda del sentido. Es una incómoda situación estar condenados sin sentido a la continua búsqueda de sentido. El marxismo comienza expresando claramente lo mismo; sin embargo hasta ahora ha huido con demasiada frecuencia hacia la vieja protección cristiana ante la carencia de sentido, en vez de enfrentar esta carencia de sentido cara a cara.

Aquí sería cuestión de mencionar también al budismo del cual yo conozco demasiado poco como para emprender alguna crítica; sin embargo al budismo (por cierto ¿existe *un* budismo?) afortunadamente le falta el tono triunfalista que el cristianismo pone en la allendidad. El budismo tal vez más bien se dirige a dejar transcurrir rápidamente este mundo, dado que es sufrimiento. Probablemente aquí se trata de dejar transcurrir el mundo del "yo", es decir el mundo de esta subjetividad encargada de objetivar todo. No estoy muy convencido que en la práctica el budismo deba conducir a la pasividad... Pero en lugar de esta disgresión, haré mejor algunas anotaciones sobre la expresión "dar sentido", "instituir sentido". Durante un simposio, un teólogo "humanista" no contradijo directamente mi inmanentismo (Welt-Immanentismus), sin embargo expresó sus reparos en contra de mi terminología. Para él, el hombre es una esencia "buscadora-de-sentido", y a veces "encontradora-de-sentido". Es bastante claro que la disputa entre el "puro" *dar*

sentido, y el "puro" buscar o encontrar sentido, sería una mera abstracción. Quien no busca ningún sentido no puede instituirlo; además el dar sentido no se realiza en un espacio vacío ni en un estado carente de tradición, sino en un mundo de hombres, entre hombres. Precisamente por esto, me parece muy sintomático el desplazamiento terminológico: en disputas terminológicas se manifiesta el hibridismo de la teología. ¿Acaso queremos creer que una esencia trascendente le ha encomendado al hombre la tarea escolar de resolver un difícil problema? ¿Acaso queremos creer que el sentido de la vida humana está en el exterior de ella misma? ¿O acaso es que el hombre pueda o no pueda "encontrar" el "sentido" como en el "fondo" de un portamonedas? La teología bajo el peso de su falsa conciencia adopta un aire "humanista" ¿Qué valor tiene tal "humanismo"? Si no se logra el experimento hombre, a fin de cuentas para el teólogo queda preservada la "causa primera" *(Urgrund)* en el más allá.

5. COMPULSIÓN DEL HOMBRE A OTORGAR SENTIDO

El hombre ha llegado al conocimiento de que el sentido de la vida no lo encuentra delante de sí ya listo, sino que es fundamentado primeramente a través de una praxis (así por ejemplo en Kant, pero más sistemáticamente en Feuerbach, Marx y Freud). Éste puede ser un conocimiento optimista sólamente en cuanto que el hombre vea confirmado con su praxis de transformación del mundo, el sentido que él mismo ha instituido. Mientras el desarrollo dialéctico de la "ilustración" (Adorno y

Horkheimer) no sea capaz de superar el absurdo de un mundo inhumano, sino que ésta acrecienta la carencia de sentido, entonces el hombre a pesar de las incursiones de su espíritu en la naturaleza, se seguirá desesperando y engañando. Está pues claro en este caso, que el hombre a partir de una necesidad vital está condenado a otorgar sentido, y que sin embargo esta tarea vital le sobrepasa, y con ello cae necesariamente en la destrucción.

Freud sabía bien que la humanidad necesita de consoladoras ilusiones; pero sin embargo Freud es uno de aquellos que afirma y acrecienta la ilustración para oponerla a la ilusión. Lo que él ignoraba es que esta aporía crece en progresión geométrica y amenaza conducir a un callejón totalmente sin salida. Es por eso que ahora más que nunca se tiene la tentación de huir hacia las consoladoras ilusiones. Pero por otro lado, no se puede en *forma arbitraria y contra las propias convicciones,* convertirse en piadoso feligrés, creyente funcionario del partido, padre de familia burgués, ni tampoco en hippie "marihuano": estas formas de vida, de suyo, *podrían* hacer feliz a alguien o llenarle su vida, pero esto sólo sería posible *antes* de caer en cuenta que tales formas no van a ser capaces de producir un mundo feliz, o que no podrán llegar a su consumación antes de que se destruya el mundo. Además estas formas de vida postulan un *sentido* dado de antemano. Bajo determinadas circunstancias, puede ser tan cuestionable no sólamente el pensamiento dogmático y disciplinado de una Iglesia o de un movimiento místico (incluyo aquí naturalmente Iglesias y sectas secularizadas), sino también el "activismo acelerado". Los estudiantes, después de la acogida de la "teoría crítica" de T. Adorno, quisieron

saber de él mismo y de inmediato qué habría que hacer. Fuertemente decepcionados ante el desconsolador "no sé" de Adorno reaccionaron en forma irracional aunque explicable.* Si pudiese darse una receta de inmediato, eso significaría que no estamos frente a un problema tremendamente complejo y peligroso.

Con el hombre nos encontramos ante el problema de que no es un ser racional, o todavía no es puramente racional. Freud tenía seguramente razón cuando opinaba que la conciencia es solamente comparable a la porción que sobresale en un iceberg: es conocido que $^{9}/_{10}$ se encuentran bajo la superficie. Esto significa que el hombre no "tiene" la conciencia, sino que él debe conquistarla, y aún más, arrebatarla.[13] Aquí los moralistas pretenden ver la

* El autor hace alusión a un acontecimiento que sacudió la opinión pública (o que debió sacudirla): jóvenes estudiantes (particularmente muchachas) abordaron en sus clases a Adorno, desnudas y en franca actitud provocativa y burlesca. Adorno muere pocas semanas después. Su muerte presumiblemente acontece en conexión "psicosomática" con las burlas y humillaciones sufridas ante las jóvenes estudiantes. Los estudiantes pretendían de Adorno mayor congruencia entre su teórica crítica y su vida. Además buscaban soluciones de receta. [T.]

[13] Es necesario una aclaración terminológica: cuando aquí hablo de "irracional" y de "absurdo" no estoy hablando de lo inconsciente como tal, en oposición a lo consciente. Lo inconsciente es necesario para la vida y para el llegar a ser consciente. Lo instintivo es matriz y fuente de lo racional. Sólo los conflictos mal solucionados en el interjuego entre consciente e inconsciente son los que producen lo "irracional". Igualmente lo "irracional" —*la falsa conciencia*—, resulta de una actitud defensiva que intenta reprimir el conflicto o autoengañarse con racionalizaciones.

distintiva señal de nobleza única del hombre, a saber: que el hombre siempre se encuentra en camino; antes, incluso pensaban que se encontraba en camino hacia sus fundamentos eternos. Hoy más bien se piensa que su camino le lleva a encontrarse a sí mismo como ser racional. Empero, como el llegar a ser consciente en el hombre es un proceso, irrumpe con ello en la historia del hombre el factor tiempo con toda su peligrosidad. *¿Conseguirá* el hombre con suficiente rapidez el grado de conciencia necesaria para manejar los peligros que él mismo ha puesto en el mundo a través de su simultánea y continuamente operante inconsciencia? La hipotética décima parte de la mente humana que es consciente o que está en vías de hacerse consciente, trae consigo que los $^{9}/_{10}$ "inconscientes" no queden incorporados pacíficamente y sin solución de continuidad en un mundo instintivo animal. El animal en el hombre (desde el punto de vista zoológico, el hombre es un curioso primate neoténico) no se convertirá en su amigo (como es el caso de lo animal en el animal), sino que se convierte en problema o incluso, aparente o realmente, en su enemigo. La señal distintiva de nobleza en el hombre puede ser también salvoconducto para su decadencia: el hombre es un ser conflictivo en virtud de su ser consciente. Él está en conflicto consigo mismo. El hombre está en condiciones de crear una cultura en virtud de un proceso de concientización (Bewusstwerdens) caracterizada por todo un magnífico instrumental que va más allá de las restricciones de sus mecanismos desencadenadores innatos. Sin embargo, el ser humano que "debiese" manejarse con el timonel de su conciencia en lugar de quedar al arbitrio de sus mecanismos inna-

tos, cuenta para ello con una conciencia que constituye sólo una pequeña y problemática parte de su ser.

El hecho de que el hombre no cuente con la dirección exclusiva de seguros instintos, ni con la protección de un medio ambiente específico, da por resultado una situación de extrema vulnerabilidad que lo coloca en continuo peligro de extinción. Todavía más: dado que el hombre posee una conciencia débil y apenas en proceso de devenir, cae continuamente en conflicto con su inconsciente. Esto lo hace aún más que torpe y vulnerable; lo hace un ser en huida: huida también hacia adelante, también huida agresiva. Hay algo que lo hace diferente de absolutamente todos los vivientes de este mundo, a saber: su capacidad de engañarse, de mentirse, de enajenarse, de cerrar los ojos ante sus ciertamente difíciles —y tal vez insolubles tareas. La reglamentación de las costumbres y de los comportamientos al no ser lograda por los meros mecanismos innatos quedan para ser regulados por la mentira o por lo menos por las medias verdades: las racionalizaciones y las mistificaciones. Cuando al hombre le es difícil, tanto aceptar sus responsabilidades frente a sí mismo, como el crearse sus propias leyes, apela entonces a leyes presumiblemente religiosas o cuasirreligiosas que en realidad difícilmente disfrazan su angustia frente a su propio destino. El hombre es un ser que ante la angustia de su propia responsabilidad, se evade de sí mismo. Esta responsabilidad es inmensa en virtud de que la incipiente toma de conciencia abarca todo el mundo humano. El hombre es un mal administrador de su mundo y los malos administradores suelen tener un mal fin. El hombre se caracteriza también por el

odio a la realidad que él mismo ha forjado. Ciertamente es una realidad precaria aquella en la que se odia la propia realidad, además tratándose de una realidad que —aceptemos— es apenas tolerable y está en camino de convertirse en completamente insoportable. No me son desconocidas las maravillosas alegrías y dichas de este mundo. En el curso de una vida llena de cambios he tenido ocasión de gozarlas en abundancia. Yo pienso sin embargo que éstas representan *de facto* refugios, o sea una de las inseguras posibilidades de evasión de las que hablábamos antes. Para Freud el miedo ante la realidad es uno de los tres componentes de la angustia por antonomasia. Los otros dos son a fin de cuentas miedos a lo humano en nosotros mismos: la angustia frente a lo instintivo y la angustia ante el Superyó.

Tal vez el hombre aprenda todavía una mejor manera de administrar su mundo. Sin embargo, nuevamente estamos frente a una cuestión de si habrá tiempo para ello. ¿Crece su conciencia sincrónicamente a la entropía que él mismo produce? Dicho en otras palabras, esta pregunta nos plantea si la destructividad que produce el hombre y que crece geométricamente, a fin de cuentas crecerá más lenta o más rápidamente que las fuerzas constructivas de las tomas de conciencia. Seguramente la respuesta tendrá que ser negativa si nos queremos atener a una mutación biológica positiva en el hombre. Ciertamente el hombre no está dependiendo de tales mutaciones biológicas. Gracias a su posibilidad de adquirir conciencia, el hombre puede efectuar "mutaciones psíquicas" (Marcel Pradines). Con todo, este tipo de mutaciones exige renuncias radicales a los autoengaños, que en realidad no son otra

cosa sino negativas y letales "mutaciones psíquicas" (permítasenos aquí nuevamente la analogía con las auténticas mutaciones biológicas, ya que la mayoría de ellas tienen un mal final. Sólo pocas entre ellas significan un auténtico salto adaptativo).

6. UN PROBLEMA SIN RESOLVER: DESARROLLO HACIA UNA TOTAL AUTODESTRUCCIÓN

En mi opinión existe aún un problema fundamental que no está resuelto científicamente y que proviene del siguiente estado de cosas: *Por un lado* el desarrollo parece partir de un hipotético estado original de la materia que a través de una creciente organización, avanza hacia cada vez más complejos modelos hasta alcanzar las más "altas" formas de vida. *Por otro lado* cada forma de organización sucumbe ante la destrucción y descomposición que aparecen en el desarrollo que el hombre dirige: la cultura. Esta destrucción se acrecienta geométricamente al grado de que tal vez pronto alcance su punto más alto, es decir su punto final. Dado que la especie humana con su cultura, precisamente la más compleja de todas las formas de desarrollo, tiende hacia el punto más alto de destrucción, es explicable que la inteligencia humana, investigadora e instituidora de sentido, barrunta paradójicamente la más alta carencia de sentido en este proceso.

Sin duda el primer aspecto de toda esta paradójica situación podría inducirnos al optimismo: aun sin ocuparnos de una entelequia que desde el punto de vista científico no tiene fundamento, se puede depositar la esperanza en la "fuerza" de la evolución y de la historia. Esta "fuerza" se asemeja

a un aumento de la entropía negativa o de la información. Desde el punto de vista científico no existe *nada* (con toda seguridad *nada)* que nos de pie a pensar que la finalidad (o digamos también la dialéctica) esté anclada en la naturaleza y no en un comportamiento evasivo del hombre ante lo inexplicable—inexplicable, por carente de sentido.

La arbitrariedad del otorgamiento de sentido puede ser vivenciada en forma muy dramática en estados de excepción. En nuestra opinión una buena parte de la ola de drogadicción que nos invade desde hace algunos años, recibe su explicación de la búsqueda tras el sentido, del querer dar sentido y del carácter precario tanto de esta búsqueda como de este dar sentido. Demos aquí resumidamente un ejemplo de esto:

Un filósofo al que en forma experimental se le sometió a una fuerte intoxicación por marihuana, nos comunica —ya en la fase terminal de la intoxicación— las siguientes ideas que compendiamos aquí: "Se trataba de un mundo con otro significado, es decir, un mundo en que las mismas cosas tenían totalmente otro sentido. Por ejemplo este enchufe de electricidad era un sombrero de señora. Esto era 'cómico' (no meramente ridículo, sino cómico en sí). De esto se puede seguir, el caer en la adicción de querer repetir esta omnipotencia. Para un hombre crítico también se puede concluir que la radical y definitiva arbitrariedad ontológica de los significados (ontologischen Bedeutungs-Beliebigkeit) resulta espeluznante; es decir que nos encontramos ante la fundamental carencia de significado de las cosas. Una experiencia significativa 'extrema' pasa a ser mortalmente peligrosa cuando se cobra conciencia de la arbitrariedad de

sentido, respectivamente de la ausencia de sentido."

La psicóloga que vigilaba el experimento anterior nos replica: "Pero es que su apreciación tiene demandas absolutas, es totalitaria, plena de significado; se presenta de plano como *la* conciencia. Mientras que para el intoxicado con marihuana, como para cada hombre que reflexiona, así como para un Platón o un Hegel, tiene sólo la correspondiente relativa conciencia. La conciencia se da en cada hombre concreto con todo su margen de inconfiabilidad, no es algo «en sí, y para sí». Frases como «todo es sin sentido» son frases que provienen de la falsa conciencia, o sea de una conciencia idealista que emite juicios definitivos. Esto es valedero para la frase contraria «el sentido está ahí de antemano». En realidad sólo tendría significado el sentido instituido mediante la praxis, en la historia."

La ciencia no puede ni podrá responder el cómo y el porqué de la grandiosa caída en la nada. *En cambio las religiones pretenden dar la respuesta.* Si nos restringiésemos —¡no sin gran esfuerzo!— a la captación e interpretación estrictamente científica de la realidad a nuestro alcance; es decir si no recurrimos a dogmas revelados o a absolutas suficiencias de artículos de fe, tenemos que llegar (manteniéndonos desde luego en el plano del pensamiento científico) inevitablemente a la conclusión de que dios (o Dios) como hipótesis para dilucidar el universo resulta superflua y por lo tanto es desde el punto de vista de economía metodológica (denkökonomisch) fundamentalmente lesiva.

Si queremos ser leales debemos añadir que tampoco para los creyentes (si exceptuamos a los Apologetas de vieja escuela), Dios no debe propiamente ser una hipótesis a la que se recurre para explicar-

nos el universo. Dios como hipótesis esclarecedora del universo no nos esclarece nada del universo. De todo esto se sigue —exista o no un Dios— que éste no podría ser algo idéntico al mundo, ni una pieza ajustable al universo como una de sus causas. Tampoco una causa en la serie de otras causas. En caso de que incluso para los teólogos se pudiese hacer avanzar la hipótesis de Dios hasta el punto de hipótesis esclarecedora del universo, la independencia y autonomía de sus creaturas (con su capacidad de extralimitarse mediante sus propias acciones) tendría que disminuirse a tal grado que retrocederíamos otra vez a un Dios a quien se le podría atribuir la impotencia o la imposibilidad de auténtica donación de autonomía a sus creaturas. Así pues también desde el punto de vista teológico es imposible que Dios como hipótesis lo explique todo. Esta explicación sería una idea infantil que no basta con ser negada por los no creyentes. De todos modos no sabemos si estamos realmente negando al Dios de los creyentes. Por otro lado la idea de la "Creación", del "don gratuito" (!) es igualmente infantil. Para el no creyente Dios es una hipótesis provisional que rechaza como totalmente absurda.

A pesar de todas las evasivas, el hombre tiene que confrontar el hecho de la discrepancia entre las posibilidades que le ofrece el progreso y las conductas destructivas regresivas. Esto me parece ser la aporía no resuelta de la que hemos venido hablando. Sin duda alguna el ser muestra una tendencia progresiva, así como una tendencia conservadora-regresiva. Esta última puede mañosamente manifestarse no solamente *antes* que la primera sino que como aparente resultado de ella. Freud refle-

xionó mucho sobre esta paradoja y creyó encontrar la solución en un "instinto de muerte".[14]

Siempre había creído que un tal "instinto" —al que por lo demás Freud mismo le asigna su lugar en la *Metapsicología*— encuentra una difícil justificación desde el punto de vista biológico. Tal vez precisamente aquí sea necesario aplicar con más intensidad investigaciones e interpretaciones científicas; y esto a pesar de las resistencias afectivas. Creo que la entropía que opera en el universo, no podía menos de tener un correlato biológico, incluso también psicológico. En apoyo de esto viene a colación el conocimiento creciente de la biología en el sentido de que la programación de la célula a través del ácido desoxirribonucleico (DNA) se basa en una limitada posibilidad de variaciones. Dada esta estricta reduplicación —que en el sentido más riguroso de la palabra representa una compulsión repetitiva absoluta— el despliegue cada vez más complejo de la vida debe su ocurrencia a los imprevisibles accidentes de esa misma duplicación, a las llamadas "erratas de transcripción" biológicas del código genético.[15]

[14] "La meta de toda vida es la muerte, lo inanimado era antes que lo animado" (S. Freud, *Jenseits des Lustprinzips*, en *G. W.*, XIII, p. 40). Versión castellana en *Obras completas*, Editorial Biblioteca Nueva, tomo I, p. 1126.

[15] A este propósito véase el bestseller científico del premio Nobel Jacques Monod, *Zufall und Notwendigkeit*, Munich 1971 [*El azar y la necesidad*, Barral, Barcelona, 1971]. Monod intenta construir una ética estrictamente científica, basada en una implacable crítica de cualquier ideología. Seguramente su intento no tendrá éxito. Monod es, igual que su amigo Camus, un humanista integral. En el otro extremo de la "ética basada en la ciencia", el conductista B. F. Skinner quiere efectuar una domesticación total de la humanidad (cf. B. F. Skinner, *Beyond Freedom and Dignity*, Nueva York, 1970). Eugen Lambert opina, por el contrario, que todas las visiones y perspectivas científicas del mundo son de naturaleza ideológica y que, precisamente por ello, cumplen funciones que ayudan a la vida (véase Eugen Lambert, *Ideologie und Gesellschaft*, Stuttgart, 1971).

7. LAS "MUTACIONES PSÍQUICAS" COMO AMPLIACIÓN INCALCULABLE DEL ORGANISMO HUMANO

Volvamos ahora al concepto análogo, ya mencionado, de las "mutaciones psíquicas"; debemos este afortunado término, que por lo demás irrita a los biólogos, a Marcel Pradines. Las "mutaciones psíquicas" —característica del hombre como ser genérico y portador de la cultura— no le liberan totalmente de la Naturaleza, porque, en primer lugar, la modificación del mundo y de sí mismo están ya inscritos en el "esquema" del hombre como ente natural y, en segundo lugar, porque en el fondo no son sino una inmensa instrumentalización sin fronteras, una incalculable ampliación de su organismo hasta los millones de años luz y hasta el núcleo del átomo —aparentemente algo sin paralelo en el ámbito del poder constructor.

Así como los instrumentos de los animales están *grosso modo* ligados hereditariamente a sus organismos, los del hombre están a su libre disposición. Son proyectables, fuera del propio cuerpo biológico, como su ampliación ilimitada. Quizá resida aquí la causa —o una de las causas— de la discrepancia aludida entre las adquisiciones fácticas (sobre todo técnicas) por una parte y la felicidad y la capacidad de goce de la humanidad por la otra; o, si se quie-

re, de la discrepancia entre el poder a disposición del hombre y su manejo racional.

El hombre es *también* un fenómeno biológico y la etología nos muestra que su sustrato biológico está aún muy lejos de adaptarse a sus conquistas culturales. La cerebralización del hombre le ha desprendido lentísimamente de los homínidos y apenas ha progresado en los últimos milenios (que para la evolución natural significan un instante). Sabemos, por otra parte, que una porción considerable de las células cerebrales del *homo sapiens* permanece sin ser utilizada. El hombre ha sido sobrepasado por su propio poder y por las fatales consecuencias del mismo sobre sus patrones de vida; en otras palabras: la destrucción que implica su intervención en el mundo parece superar en mucho a sus poderes constructivos.

La cultura humana es algo específico del *homo sapiens* y por consiguiente es una parte de su naturaleza y de la evolución de la vida. La separación *exagerada*, más aún, la contraposición de "Naturaleza" y "Cultura" puede tener motivaciones ideológicas y nada objetivas, por ejemplo, la de transferir la "culpa" del hombre como ser genérico por su agresividad a una sociedad abstracta, como si hombre y sociedad fuesen *dos* cosas fundamentalmente diferentes.[16] Pero el nivel de la conciencia —el nivel humano— es un salto de la evolución general de la vida y juega un papel nada despreciable en *el proceso de la autodestrucción humana, que es al mismo tiempo falta de conciencia y producto de los procesos de la conciencia.*

Visto a esta luz, la vida parece comportarse en tal forma como si fuera una permanente superación de la entropía en un sistema primario (anorgánico) (E_1); la vida es entropía negativa (NE), aumento de la organización y de la información, que se elevan hacia la conciencia reflexiva. Pero al mismo tiempo y sobre todo en este nivel supremo, la vida produce un sistema secundario —el mundo de la cultura humana justamente, con sus productos de descomposición y sus fuerzas destructivas— en el que rige algo así como una entropía secundaria (E_2), que amenaza destruir nuevamente la vida así organizada. Es perfectamente imaginable y posible que el nivel de organización de la conciencia no haya desplegado aún toda su potencia en entropía negativa (reflexión, pongamos NE_2) y que por sí sola fuese capaz de superar la acción de E_2. En tal caso la fórmula del proceso sería más o menos así

$$E_1 \rightarrow NE \rightarrow E_2 \rightarrow NE_2.$$

Pero ¿le queda a la conciencia tiempo para esta superación?

Tal como están las cosas en el presente —un presente de siglos y milenios— puede el hombre, gracias a su capacidad de producir "mutaciones psíquicas", conducir y aumentar la entropía negativa;

[16] "El mito sociológico de la autonomización de las instituciones oculta sólo el hecho de que son los hombres los que operan por sí mismos esta aparente autonomización, para protegerse de sus angustias (...). Se puede —tal como el neurótico adulto desplaza sobre los padres y su culpa todas las causas de su propia indecisión ambivalente y su autodecepción— desplazar a la sociedad y a las relaciones de dominación todos los sufrimientos, todos los fracasos y renuncias, así como el eludir la propia responsabilidad social" (Tobias Brocher en *Radius*, 2, 1971, p. 29).

pero el hecho es que esta manipulación "positiva" sigue siendo más rara y débil que la destrucción de las barreras protectoras naturales.

La etología ha acumulado abundantes ejemplos. Una ilustración que ha llegado a ser clásica de este estado de cosas: el hombre comparte con los otros animales superiores que viven en sociedad la disposición sobre los desencadenadores innatos que inhiben la occisión del conespecífico. La postura de apaciguamiento (extender los miembros y exponer las partes débiles) inhibe, como es sabido, la agresión del oponente superior en fuerza. El hombre conoce esta inhibición: el soldado que se entrega, o incluso el delincuente que hace lo propio, levanta las manos. Una postura de apaciguamiento tal ha sido sancionada incluso por la "Convención de Ginebra". Pero no necesito subrayar aquí que también el hombre es capaz de saltarse tales desencadenadores —se han sacrificado millones de seres humanos con los brazos en alto. También los etólogos han observado agudamente que al hombre le es mucho más fácil aún inhibir estos desencadenadores innatos cuando no ve al enemigo: actuar la palanca de un bombardero le resulta aún menos problemático que disparar flechas. Los etólogos que parten del animal han llamado la atención sobre estas consecuencias del pensar conceptual en una forma unilateral y demasiado naturalista. Pero el hecho es que este pensamiento y esta cultura, aún cuando sigan siendo tributarias de la instrumentalización del hombre, pueden ser puestas al servicio no sólo de la destrucción, sino de su contrario. Se declara sagrada la vida, organizaciones internacionales se preocupan por el destino de los prisioneros, el hombre civilizado trata entre otras cosas de superar la

agresión, la envidia y los celos. Con todo, la etología ha demostrado en forma impresionante el absurdo de la estructura social al poner de manifiesto lo inabarcable de una comunidad supuestamente humana como es la de una ciudad de 10 millones de habitantes. Una tal concentración se seres humanos con represión total de la "distancia crítica" entre los individuos conduce necesariamente a explósiones de agresividad y a intentos patológicos de huida.

La filogénesis del hombre nos permite suponer que en una tierra escasamente poblada la gran familia era la auténtica garantía de la paz, aun cuando se esté dispuesto a aceptar el mito del asesinato del protopadre. Puesto que la familia en su forma originaria servía a la perpetuación de la especie, no hay por qué desdeñar como imposible la hipótesis de trabajo freudiana según la cual la sexualidad sería promotora de la paz y de la cultura: puede aceptársela como una suposición psicológico-social realmente valiosa. Ahora bien, para Freud la sexualidad, desde el punto de vista etiológico, es el fundamento de todo amor y mientras nos mantegamos en el terreno de la historia natural no podemos contradecirle.

Vistas las cosas desde esta perspectiva heurística la sublimación como factor de cultura es una manipulación de la sexualidad. Como toda manipulación, puede ser necesaria para poder construir la cultura sobre el suelo de la naturaleza; por otra parte, sin embargo, trae consigo todos los peligros de la opresión y la mistificación (el término manipulación, en sí neutral, se ha utilizado en los últimos años predominantemente en este sentido negativo). La manipulación de la sexualidad, en la

medida en que permanece en las manos de los dominadores, tiende en efecto a "deserotizar" demasiado, como ha señalado convincentemente Herbert Marcuse. Por lo demás toda manipulación (aun la que se pretende afectivamente neutral) es también agresión (en principio también concebida como factor cultural neutral). Pero en favor de la dominación, la manipulación y la agresión sobrepasan el óptimum o, lo que es lo mismo, el límite de tolerancia y esto en correlación directa con la presión en pro del rendimiento ejercida por la cultura. En ese momento la cultura sirve ciertamente al rendimiento, pero no al auténtico "cultivo"; ¡al contrario!: recurre a las fases primitivas del desarrollo psicosexual del hombre, de tal manera que es reconocible por ejemplo la analidad sadomasoquista de nuestra cultura occidental y cristiana. El psicoanalista se sorprende menos por esta suposición que el buen burgués, pero quizá se indigne menos también que el marxista optimista cuando tiene que descubrir una y otra vez la gran disposición del hombre medio a realizar toda suerte de crueldades. Los Himmlers y los Eichmanns (y también los Berias) no son figuras demoniacas, sino buenos funcionarios; no son sádicos patológicos. En ellos simplemente se ha producido un incremento, en términos de rendimiento profesional, del sadomasoquismo que nuestra cultura inocula en todos nosotros. Sobre esto escribe Solyenitzin: "Fue un amargo descubrimiento el de que Eichmann y sus congéneres no eran en realidad unos sádicos, sino funcionarios amantes del orden. Los Eichmanns están aún entre nosotros, en Vietnam, en algunas superpotencias, ¿por qué no en Austria de nuevo? El hombre no ha aprendido a amar al mundo ni a los hombres como especie." [17]

8. EL "ABSURDO" INTENTO FREUDIANO DE SOLUCIÓN DE LOS CONFLICTOS

Escéptico respecto de cualquier escatología religiosa y cualquier utopía social, Freud el médico —como dice Ludwig Marcuse—, se dedicó incansablemente a remendar al individuo.[18] Él quería proporcionar al hombre neurótico, enfermo de civilización, tanta libertad como le fuera necesaria para ser capaz de comprender sus limitaciones y así crearse un relativo ámbito de libertad. Freud nunca creyó en la mejora radical de la humanidad y afrontó el sentido último de la aventura humana con un agnosticismo estoico. Su obra se caracteriza por una confianza en el hombre, pero esta confianza no le permitió llegar a suponer que el hombre pudiera promover un nuevo hombre en un mundo nuevo. Ahora bien, Freud no disponía de los datos que hoy podemos extraer y que apuntan hacia el hecho de que el no mejoramiento del hombre implica un empeoramiento acelerado de su situación. Pensaba que Eros, en última instancia, estaba sometido a la Muerte, pero no supo todavía que el peligro de muerte aumenta a cada hora y esto en progresión geométrica. Observó con aguda mirada la increíble caída en la barbarie que significaría el triunfo del fascismo y de la guerra. Pero no parece haber caído

[17] A. Solyenitzin, *Krebsstation*, vol. II, p. 257 [*Pabellón del cáncer*, Madrid, Aguilar].

[18] L. Marcuse, *Sigmund Freud. Sein Bild von Menschen*, Munich, 1964.

en la cuenta de que la maquinaria del genocidio, la aniquilación de la vida, la sobrepoblación, la pauperización del tercer mundo y el enfermante terrorismo del consumo de los países "superdesarrollados" habrían de aumentar en proporciones tan implacablemente desorbitantes. Creyó adivinar que tampoco el cristianismo había hecho otra cosa que una labor de remiendo en este proceso de destrucción y aliviarlo con emplastos. Creyó también que incluso el marxismo, a pesar de su radicalismo humanitario y orientado hacia este mundo, no podía hacer más que remendar tímidamente el tejido de la historia.

Hasta su muerte Freud hizo su obra absurda —dadora de sentido— en estricto cumplimiento de su deber. Como acabamos de decir, remendó al hombre. Las fuerzas "progresistas" le han acusado de individualismo burgués y de creencia en la adaptación. Sin razón, porque él fue más clarividente que los "progresistas", que al fin y a la postre no hacen otra cosa, tomando como medida lo social, que remendar la desgarrada humanidad. Acabo de calificar de "absurda" esta actividad de remiendo; pero lo cierto es que yo mismo estoy convencido de la necesidad aporística de este "absurdo". Puede que esto sea ideología también, pero no creo que los hombres podamos abandonar como ratas este barco que se nos hunde: la tierra. No *podemos*, ¿a dónde iríamos? Lo único que quisiera es enfatizar que tanto el psicoanálisis como las ideologías progresistas seguirán siendo una especie de eutanasia —el arte de morir decentemente— mientras, primero, no tomen en serio su propio radicalismo (en el caso de que haya tiempo aún para ello, cosa que es más que dudosa) y, segundo, no

tensen hasta el extremo el proceso de toma de conciencia, para forzar al hombre, que se encuentra al borde de la muerte generalizada, a emprender una praxis hasta ahora inexistente. De no ser así, su escabullida será para el hombre su perdición.

No se me escapa en absoluto que el pesimismo del diagnóstico y lo aventurado del pronóstico pueden ser algo así como un síndrome del *pensamiento depresivo*. Pero esto no elimina la cuestión de si este síndrome depresivo no tiene su fundamento en la dinámica sociocultural, más allá y además de tenerlo en mi propio "complejo". Depresión es "falta de futuro" (L. Binswanger). Al menos es legítimo preguntarse si el ser genérico hombre no está en trance de liquidar lisa y llanamente todo su futuro, a pesar de las utopías a largo alcance y de las grandiosas escatologías. El hombre produce progreso en progresión geométrica, pero también destrucción que quizá aumente en una curva más empinada. La pregunta es, pues, si el reloj del progreso no marcha ya retrasado respecto al reloj de la destrucción.

¿Es legítima una pregunta así? Si lo es, ello nos fuerza a una reflexión intensiva, rápida e implacable (teniendo en cuenta que aún ahí el proceso de la reflexión puede transcurrir más lentamente que el proceso de la destrucción). La conciencia de la insuficiencia aguda de todas las recetas tradicionales frente a la aniquilación que nos amenaza no debe ser utilizado como arma contra aquel que siente el malestar que esa conciencia provoca. No necesariamente un "pesimista" así es un enfermo mental, ni un reaccionario ni un resignado. Ciertamente que una conciencia así, cuando se mezcla con la sensación de la angustia desnuda y especial-

mente cuando se la reprime con miras a la autoconservación, llevar a las peores excrecencias de la *falsa conciencia*, desde el escapismo, a través de la resignación *("après nous le déluge")** hasta la reacción político-social o, a la inversa, hasta el "activismo" acelerado e ineficaz Piénsese sin embargo que —como indiqué antes— ninguna de estas reacciones es capaz de dar sentido a la insensatez constatada. Ni la irreflexión ni el recurso al pensamiento de ayer puede hacer aquí nada positivo, en el caso de que lo positivo en la historia humana puede aún recuperar y superar su destrucción por el hombre.

9. LA TAREA HISTÓRICA DEL HOMBRE CON EL HOMBRE MISMO

La tarea histórica del hombre puede resumirse así: cambiar tanto las circunstancias como la conciencia en una interacción dialéctica recíproca. Esto vale tanto para las circunstancias sociales como para las privadas, para la conciencia del ser genérico hombre como para el individuo privado.[19] Esta tarea

* En francés en el original: "después de nosotros, venga el diluvio."

[19] El abismo entre estos dos planos sólo puede superarse, como ya lo reconoció Marx —en última instancia mediante la modificación de las condiciones sociales, pero no sin el esfuerzo individual. El psicoanálisis freudiano es, en esta perspectiva, una introducción al esfuerzo individual, al esclarecimiento de la parte que corresponde al individuo en el proceso social. He aquí la opinión de Freud anciano al respecto: "También yo considero indudable que una modificación objetiva de las relaciones del hombre con la propiedad sería en este sen-

excluye la ideología del "todo o nada"; pero no tiene perspectivas de realización exitosa sino en la medida en que existan posibilidades *reales* de cambio. Respecto de estas posibilidades *reales,* esto es, no sólo *pensables,* sino espacial y temporalmente *practicables,* que invertirían la tendencia acelerada presente hacia el empeoramiento y permitirían su superación, cabe una duda justificada —de no ser así, la historia estaría optimistamente predeterminada. La reflexión rápida y centrada en tales metas sobre las posibilidades de una historia humana es urgentemente necesaria, sobre todo vista en el marco de situaciones que trabajan contra estas posibilidades con velocidad alucinante.

Hay que pensarlo mucho y rápido. No hay certidumbre alguna de si aún queda tiempo para esta reflexión. La cuestión medular a "reflexionar" es probablemente la del abandono de las poderosas ideologías, pero quizá también la de los escapismos diarios ante la urgencia de la tarea. El *sentido* de la vida —de la supervivencia— reside hoy quizá más que nunca en la modificación comunitaria de las relaciones humanas, pero esta modificación es quizá algo distinta de lo que las Iglesias —sin excluir ni la marxista ni la psicoanalítica— se imaginan. Habría que encontrar una "Política" (el hombre como *zoon politikon)* que si bien dé un cierto lugar, entre ciertos límites, a la solución de los problemas diarios del hombre, se concentre en la planificación planetaria de los medios científicos susceptibles de solucionar la situación crítica de la humanidad. Quizá nos encontramos aquí encerra-

tido más eficaz que cualquier precepto ético" (*Das Unbehagen in der Kultur,* en *G. W.,* XIV, p. 504; *El malestar en la cultura,* en *O. c.,* t. III, p. 63).

dos en un círculo diabólico: quizá esta gran planificación no pueda lograrse sin una modificación radical de la estructura social. Pero por otra parte las modificaciones de la estructura social ya emprendidas necesitan o bien demasiado tiempo o se desperdician en un activismo precipitado y sin respiros.

Todo individuo debería aprender a morir bien. Pero si los hombres no encuentran pronto medios adecuados para su supervivencia, ya no le quedará nada que aprender.

10. PSICOANÁLISIS Y SOBERANÍA DEL HOMBRE: UNA MIRADA AÚN HACIA EL FUTURO

El reconocimiento de la falta de sentido de la vida como *algo dado desde fuera* y, en conexión con ello, de la falta de sentido del propio reconocimiento —cuyo fundamento es indiferente— es una curiosa paradoja. Nos dice, en última instancia, que todo reconocimiento del sentido procede exclusivamente del propio ser humano y que, por lo mismo, la vida tiene tanto o tan poco sentido como el hombre esté dispuesto a otorgarle: como esté dispuesto a investir de él su vida social. En esta perspectiva —mantenida consecuentemente— la vida es en verdad sólo un asunto humano y sólo humano; la vida tiene que medirse sólo por el sentido que el hombre dé al mundo como creador suyo. Quizá la "noche oscura" que conoció un gran místico sea hoy necesaria para encontrar el sentido humano en la sociedad de los hombres.[20]

[20] ¿Debo precisar que la "noche oscura" a la que me refiero no la considero *aquí* místicamente? Cualquier discurso sobre la falta de sentido de la vida es algo lógica-

Ahora bien, el hacer del uno es también el hacer del otro.[21] El hacer puede ser destrucción y lo es desgraciadamente en altísima medida, pero puede también ser promotor de vida. Las significaciones proyectadas y "practicadas" en la falta de sentido del mundo no son para el ser genérico hombre, para la sociedad humana ni, por consiguiente, para el

mente sin sentido en la medida en que no se vincula a relaciones sociales concretas en las que el hombre, a través de la enajenación de su praxis y su conciencia se ve forzado a renunciar *sin sentido* a sus pulsiones y a sus creaciones: entonces es cuando realmente se convierte en objeto, en cosa, esto es, en algo sin sentido. Un ejemplo esclarecedor de esta falta existencial de sentido que sólo podría superarse mediante una teoría y una práctica sociales, lo encuentro en la exposición de las fuentes del movimiento del *Black-Power:* "El absurdo aparece allí donde el negro trata de entender su lugar en el mundo blanco. El negro no se considera a sí mismo absurdo; se considera a sí mismo como un ser humano. Pero en cuanto encuentra al mundo blanco y sus valores, se halla frente a un 'no' todopoderoso y que lo define como cosa. Esto provoca el absurdo" (James H. Cone. *Schwarze Theologie: Eine christliche Interpretation der Black-Power-Bewegung,* München und Mainz, 1971, p. 19). Evidentemente el psicoanálisis, como crítica de la paradigmática historia privada modulada sobre el fondo de la historia socioeconómica, sólo *secundariamente* puede contribuir a esclarecer esta falta de sentido socialmente determinada.

[21] "...este hacer del uno (de una conciencia) tiene él mismo la doble significación de ser tanto *su hacer* como *el hacer del otro* (de la otra) ..." (G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes,* Ullstein Buch, Frankfurt... 1970, p. 114; *Fenomenología del espíritu,* F. C. E., p. 114; Título y consigna del libro de Helm Stierlin, *Das tun des Einen ist das Tun des Anderen*).

individuo de igual valor todas, ni todas indiferentes. Pueden matar, pueden hacer felices.

La exigencia de soberanía para el hombre postulada en estas páginas puede malograrse cruelmente, permanecer incumplida y parecería que todo conduce a eso. Pero si, con esfuerzo e insegura, pudiera acercarse a su realización, sólo lo podrá a través de la siguiente contradicción: *el reconocimiento de que en la vida no puede haber otro sentido que el que funde el hombre como representante de su género y de su sociedad.* El psicoanálisis puede hacer una limitada contribución a esta fundación de sentido. Puede, no tiene que; ¿es tan poco?

RACIONALIDAD E IRRACIONALIDAD EN EL YO COLECTIVO *

1. EL DESASOSIEGO DEL YO PRIVATIZANTE

El hombre actual de nuestra cultura euroamericana se comprende a sí mismo preferentemente como un "yo". Sin embargo, debemos constatar que esta autocomprensión no deja de ser problemática. Es cierto que la preocupación por el Yo —ya sea consciente o inconsciente, esta última aún más virulenta— domina a cada uno de nosotros. Pero precisamente esta atormentadora preocupación por el Yo aislado es la que hace al hombre de hoy especialmente predispuesto a movimientos de masas y tareas de grupo: en ello se refleja, tanto la gran esperanza, como el gran miedo del hombre egocéntrico.

Como sabemos, el Yo es una formación relativa-

* "Yo colectivo" traduce muy imperfectamente la expresión *Wir-Ich*. El autor crea un neologismo y extrae de él derivados que la flexibilidad de la lengua alemana permite y que la rigidez de nuestra lengua no tolera. Literalmente las equivalencias serían: *Wir* = nosotros; *Ich* = Yo; *wirhaft* = nóstrico, lo perteneciente al nosotros; *Wirheit* = nostreidad, sustantivación abstracta de la calidad del nosotros; *ichhaft* = yoico, lo propio del yo (que en algún contexto hemos vertido por egocéntrico). Hemos tenido que sacrificar en la traducción la unidad terminológica a la claridad conceptual, pero incluiremos la expresión alemana entre paréntesis donde sea necesario, para que el lector perciba el rigor y la riqueza de los significados a través de la insistencia del significante, la complejidad del pensamiento a través del estilo. [T.]

mente tardía en la perspectiva de la ontogénesis. Como la ontogénesis muestra ciertas analogías hasta cierto punto con la filogénesis (sin entrar aquí en el examen de la ley biogenética de Ernst Haeckel) podemos suponer —y lo sabemos indirectamente por los resultados de la paleontología— que la extrema organización centrada en el *Yo (Ich-Organisation)*, incluso considerada desde el punto de vista evolutivo originario, es un "novum" del género *homo*. Podemos observar restos de una organización más centrada en el "nosotros" en las otras culturas de nuestro planeta, antes de haber desaparecido arrolladas por la sedicente cultura "occidental". Incluso culturas tan altas y refinadas como la asiática, que era inferior a la nuestra solamente en lo tecnológico, parece que no descansaban tanto ni en el sentido nuestro en una organización centrada en el yo. El budismo, el confucionismo, el culto a los antepasados y al Estado, parece que se van orientando cada vez más hacia la forma de sociedad específica centrada en el rendimiento y en el Yo importada de Europa.

Como sabemos por la psicopatología, los contenidos de la memoria más recientes, que juegan normalmente un papel afectivo en un primer plano, desaparecen más rápidamente en la regresión o en la desestructuración del Yo, mientras que los contenidos arcaicos ofrecen más resistencia a esta desestructuración.

Nuestra sedicente cultura "occidental" ha destacado tanto los rendimientos y las vivencias del Yo, que el Yo —el consciente, el Yo organizado que toma las decisiones y actitudes— sigue dominando el primer plano e imponiendo sus conflictos al hombre. (No necesito recalcar que tomo aquí la cultura más

bajo el punto de vista de la estructura socioeconómica por ella producida que desde una perspectiva antropológica o incluso racista.) Al reducirse el Yo, surge una inflación —a veces pánica— del "Yo colectivo" *(Wir-Ich)* mediante la regresión. (Perdóneseme el neologismo del *Wir-Ich,* intento significar con él un precipitado del preyó simbiótico diádico).

Nuestra cultura con su estructura de dominio reprime el "Yo colectivo" que es filogenética y sociológicamente más antiguo. Este "Yo colectivo" vuelve, como todo lo reprimido, a la conciencia. Es una vuelta intranquilizante, clandestina, patológica, mientras los mecanismos de defensa del Yo sean suficientemente fuertes. Podemos ver lo fuerte que es el fenómeno de huida del Yo como agente decisor hacia las representaciones colectivas de la subcultura y de la contracultura.

Enormidad de publicaciones y actividades sectarias, que a veces no alcanzan el nivel de un artículo de periódico ni la seriedad de un club deportivo, presentan fenómenos de corta duración que surgen a lo largo del proceso de desarrollo, como son: tendencias claramente antiautoritarias, la inclinación a la mística y a la orgiástica, y que luego se vuelven en la tendencia contraria, domesticación autoritaria e ideologías rigurosamente organizadas, todo esto hasta en el terreno de la psicoterapia, que también conoce su subcultura y su contracultura. Se erigen en fundamento de "teorías" impresiones, sensaciones, presagios; se hacen afirmaciones, sin que se lleguen a probar; se generaliza sin tener en cuenta y sin conocer la investigación de decenios enteros; se deforman hechos mediante la racionalización y las ideologías. Lo orgiástico (a favor de lo cual se podrían decir muchas cosas) suple mu-

chas veces a la clara razón; incluso, bajo la máscara de un extremo racionalismo se vende una *ideología seudorracional*, la *ideología* de una domesticación y amaestramiento totales: con B. F. Skinner en "Más allá de la libertad y de la dignidad", por ejemplo.

Sospecho que la lucha violenta de la extrema organización centrada en el Yo *(Ich-Organisation)* contra la organización centrada en el nosotros *(Wir-Organisation)* está perdida desde un principio; sólo queda esperar que la organización centrada en el nosotros se vaya desligando poco a poco del Ello arcaico y forme una síntesis, por fin, con la función del Yo crítica y responsable. No es desatinado suponer que la unificación cultural de nuestro planeta, mediante la explosión demográfica, las guerras coloniales y los medios de comunicación, agudice de forma dialéctica los peligros para la humanidad; pero, en interacción con estos peligros –a pesar de los reveses– la "planetarización" de nuestro mundo, en el sentido que le daba Teilhard de Chardin, se inicia con todas las posibilidades de progreso de una humanidad unida solidariamente en el futuro. El hecho de que un indochino o un zulú se haya convertido ahora en un verdadero "prójimo" –próximo a nosotros– y el hecho de que su destino nos afecte rápida y casi inmediatamente, puede –no necesariamente– fomentar la síntesis progresiva del "yo colectivo". Por otra parte, el tiempo para que resulte este salto cualitativo de la humanidad, entrevisto por visionarios tan diferentes como Marx y Teilhard, parece demasiado escaso. El logro parece depender, en ultima instancia, del rápido progreso de la concientización.

La frase de Freud: "Donde era Ello debo advenir Yo" fue troquelada sin duda alguna por un gran individualista; pero su comprensión del Yo como instancia abarcadora deja aún lugar suficiente para lo que de "nosotros" (wirhafte) consciente hay en el Yo. Para Freud, en efecto, el Yo es una instancia que, a partir de una capacidad innata, deviene una realidad por y a través de la cooperación de los otros hombres. Yo devengo por el otro; yo necesito al Otro para llegar a ser Yo; yo tengo, pues, que encontrar un modo consciente para formar un Nosotros con el otro.

Yerran, pues, aquellos críticos que reprochan a Freud el haber creado una psicología del Yo o del Ello, en detrimento de una psicología del Nosotros. Y esto porque, considerado psicológicamente, el Yo se ve a sí mismo en primera línea como la formación más reciente que corona la organización humana. De ahí que no se puedan transferir sin más las propiedades y la autopercepción del Yo al Nosotros. Éste sería el psicologismo más barato posible. Ciertamente que el Yo y el Nosotros se mueven en una constante interacción. Pero Freud supo muy bien, como acabamos de decir, que los otros me determinan y que yo determino a los otros y que yo llego a ser Yo gracias a los otros.

A menudo digo a mis alumnos que ya sería posible construir una cámara de aislamiento para el recién nacido con alimentación mediante ósmosis, movimientos mecedores, temperatura adecuada y el correspondiente contacto cutáneo y convenientes ruidos de fondo. Se podría trasladar al recién nacido inmediatamente después de salir del vientre mater-

no a una tal cámara de aislamiento. ¿Qué pasaría con un ser "humano" así, que nunca llegara a ver el mundo? No sabemos si ese ser llegaría a mantenerse mucho tiempo en vida; por lo que sabemos de la vida perinatal y de la primera infancia podemos sospechar que no tendría apenas viabilidad. Pero una cosa es segura: aun cuando esa criatura viviese muchos años, ese ser no formaría nunca un Yo. Y no formaría un Yo porque si bien es cierto que la vida intrauterina constituye una base de la comunicación, no permite una confrontación óptima y autónoma con el otro todavía. El "útero social", en el sentido de Portmann, es el promotor de la formación del Yo. Más tarde el Yo adulto troquelará a la sociedad, pero su génesis se debe a la sociedad.

Naturalmente el psiquismo tiene sus propias leyes que rigen sobre el trasfondo de la socialización. Ignorar esa autonomía significaría negarse el paso desde el sujeto concreto a la sociedad concreta. Pero por desgracia existe una inevitable relación de indeterminación entre las leyes de la sociedad y las del individuo (no en el sentido de normas conscientes sino de regularidades intrínsecas a los procesos mismos, leyes determinantes de la producción de los fenómenos) según que consideremos solamente las de aquélla o las de éste. Puede que estas leyes rijan en dos niveles ontológicos distintos. Pero desde el punto de vista metodológico el querer derivar de unas las otras nos conduce o bien al peligro del economismo si desdeñamos la autonomía psíquica, o al del "psicoanalismo" si prescindimos de la base socioeconómica.

Dicho en otra forma: si consideramos el psiquismo, se nos plantea la cuestión de la *mediación* en-

tre la sociedad histórica y el sujeto biográfico. También para Freud el sujeto biográfico llega a serlo gracias al hombre social histórico. El hecho de que Freud descuidara la perspectiva de la mediación de la sociedad en la constitución del individuo no tiene nada de extraño y es incluso, desde su punto de vista, legítimo. Sólo poco a poco se ha ido poniendo en claro que el psicoanálisis fundado por Freud podría ser la ciencia de esta mediación. En relación precisamente con esto se viene hablando recientemente del psicoanálisis como "teoría crítica del sujeto" o incluso como hermenéutica profunda o lingüística profunda del sujeto. Cierto que he mos de emplear con cautela tales denominaciones. Las leyes diferentes que rigen la historia de la especie y la biografía personal no son mónadas cerradas y en un sistema totalizador de las ciencias las segundas aparecerían como consecuencia de las primeras. Y sin embargo la dominación social no sólo se revela al sujeto de una manera inmediata. En realidad sólo se le revela inmediatamente, o casi, en situaciones como la explotación, el hambre, la guerra y el terror. Los papeles que representamos en la sociedad son transiciones complicadas entre esta presión y las defensas y la adaptación del sujeto. Yo diría, simplificando mucho, que el psicoanálisis es justamente aquella ciencia de las estructuras y mecanismos psíquicos que constituyen algo así como los "intermediarios" entre la Historia y la biografía.

En otras palabras: para un sedicente neurótico su neurosis es el problema número uno. El neurótico se equivoca sin duda al verlo así, pero su error es el de la "cultura occidental" y ha sido provocado en última instancia por circunstancias so-

ciales. Los objetivos que Freud se planteó al respecto fueron relativamente modestos: transformar la miseria neurótica en el infortunio corriente (cf. S. Freud, *G. W.*, I, p. 312; *O. c.*, I, p. 130). Podría decirse: transformar la miseria privada en la miseria general. Ahora bien, la miseria privada no se puede eliminar con esclarecimientos sociales; en el mejor de los casos se deja integrar en movimientos colectivos con todos los peligros deletéreos de vivir ahí una desdicha inconsciente y una motivación torcida. Por otra parte no es legítimo hacer extrapolaciones de la miseria privada a la social, porque son las leyes económico-sociales las que determinan a esta última. Aunque tampoco es legítimo pretender explicar total, expeditamente y sin mediaciones la miseria privada por la base económico-social.

3. RAMIFICACIONES DE LA ENAJENACIÓN

De intentar lo último, se descuidaría un sinnúmero de eslabones en la cadena de las mediaciones que tienen una enorme importancia práctica. Y justamente estos eslabones desdeñados son los que importan para la solución del problema número uno del neurótico; y, seamos sinceros, no sólo del neurótico, sino de cada uno de nosotros, aun cuando no querramos incluirnos en el número de los neuróticos. La mayor dificultad ahí reside en que no se pueden hacer conscientes de manera inmediata la mayoría de esos eslabones: son desconocidos, no vivenciados o reprimidos. Aun cuando una infancia infeliz o un matrimonio desdichado o incluso el "carácter" depresivo o esquizoide estén condicionados en última instancia por una estructura social,

entre esta estructura social y su necesaria modificación social por un lado y el problema número uno del paciente —su padecimiento— por el otro innumerables articulaciones y ramificaciones. Estas últimas condicionan una enajenación personal, por más que retrospectivamente nos conduzcan a una enajenación general de base social. Si se queda uno en el análisis de lo que *en última instancia* sea la causa general, con ello no ayudaremos en nada a la solución del problema número uno del sujeto. El sujeto puede ver en el mejor de los casos la presencia de la trama total de manera racional, pero no son una evidencia emocional inmediata o al menos no en conexión directa con su problema número uno. Cierto que lo que hay ahí es un problema de "jerarquización de las urgencias" *privada*. Pero ese asunto "privado" es para el sujeto tan urgente, tan vitalmente importante, que encubre su apertura a lo social. Tampoco le ayuda en nada el reconocer sinceramente que *su* problema número uno es simplemente un problemita entre los millones y más urgentes que la sociedad tiene considerada *sub specie historiae*. Su vivencia *subjetiva* de la historia está ya desde el comienzo alterada (y precisamente por las condiciones generales histórico-sociales) y a veces ni siquiera es vivenciable.

Más aún: la cadena causal, si se la considera desde el punto de vista ontogenético, no coincide con la cadena causal biográfica. La infancia desdichada con todas sus secuelas, hasta la angustia de muerte, es experimentada por el afectado primariamente como su propia miseria; en el mejor de los casos sólo secundariamente puede conceptualizarla *a posteriori* como una parte de la multifacética miseria social. Quisiera aquí citar otra imagen que suelo

proponer a mis alumnos. Incluso el bebé subalimentado que trata de succionar el seno vacío de su madre enferma de inanición no vivirá su hambre como un problema económico (lo que en realidad es) sino como un problema emocional subjetivo de la comunicación perturbada por parte del adulto frustrador. ¡Naturalmente que es un problema económico que los senos de la madre no se sequen por hambre! Pero si acaso el bebé sobreviviese y —aquí de nuevo se plantea un nuevo problema social— alcanzase un cierto bienestar, lo previsible es que viva sus experiencias ya hace mucho sumidas en el inconsciente como falta de amor y como abatimiento de su confianza básica en el ser humano. Para saciar al lactante y llenar nuevamente de leche el pecho de la madre bien sabe Dios que no es necesario ningún psicoanálisis. Para eso se necesita otra cosa que nada tiene que ver con el psicoanálisis. Pero para hacer evidentes las mediaciones subjetivas de la miseria general a un ser humano que padece bajo una miseria privada, hay que esclarecer su biografía privada a la luz de sus peculiares trastornos comunicacionales. Y en el caso de una madre acomodada que por causas "psicógenas" no tenga leche, la mediación de la miseria privada y su esclarecimiento tendrían aún que ramificarse más. ¿Habría que renunciar a ese esclarecimiento y proporcionarle al paciente, en lugar suyo, una conexión "abreviada" con la miseria general como causa última, sin factores mediadores? En tal caso quizá participara en alguna acción colectiva, posiblemente necesaria, pero buscando en ella más que nada la compensación de su miseria neurótica privada. Por este camino no se liberaría para comprender verdadera y realmente las últimas

causas y mezclaría sus actitudes fallidas privadas en esa misma acción.

Las preocupaciones subjetivas —el problema número uno— de un neurótico pueden condenarse desde una posición superior como "subjetivistas", "idealistas" y cuanto se quiera en esta línea. Pero el hecho es que la mayoría de nuestras preocupaciones privadas no se distinguen esencialmente del problema neurótico número uno. Podemos muy bien juzgar racionalmente como naderías tales preocupaciones; el hecho es que ya bastante obstaculizan estas preocupaciones nuestro contacto social en el trabajo, en el amor y en la solidaridad humana. Si se nos ofrece una explicación omnicomprensiva de la génesis última de tales preocupaciones partiendo de la sociología, lo más que podremos hacer será reprimir *nuestro* problema número uno por un tiempo, en la medida en que nos hacemos cargo racionalmente de que el problema mundial número uno es mucho más amplio. Pero para la solución del problema biográfico lo que conseguiremos con ello será generar una mayor resistencia y, o bien paralizar nuestra acción social, o bien permitirla y favorecerla, pero sólo para abrir vías inconscientes de comunicación entre la acción social y el problema neurótico. La acción social no se vuelve con esto medicina contra la neurosis, sino (al menos para el sujeto) en una neurosis englobante.

¡Éste no es de ninguna manera un argumento contra la explicación sociológica! Es simplemente un argumento contra el equívoco que acecha detrás de las explicaciones sociológicas. El problema que aquí se plantea no difiere mucho del que supone la explicación precipitada y racionalista ofrecida como interpretación psicoanalítica, sin tomar en cuenta la

transparencia factual y temporal de los eslabones de conexión genética de nuestros problemas psíquicos. Tales explicaciones totalizantes formuladas en la conceptualización de un discurso superior, así sea el del psicoanálisis, no llevarían, como lo sabe también cualquier psicoanalista, más que a un reforzamiento de las resistencias: un "saber" no vivenciado ni experimentado usurparía el lugar de un saber liberador y de una vivencia de las interrelaciones.

Lo dicho vale solamente para la comprensión *general* y por decirlo así abstracta de las relaciones. Si estoy tan sumergido en estas relaciones que los eslabones de mi propia mediación han sido reprimidos al inconsciente (¡si fuera posible verlos y entenderlos en su totalidad!) y poseen para mí un valor subjetivo que no se puede lograr mediante relativización racional, entonces es preciso recurrir al condicionamiento de mi conciencia subjetiva, justamente porque mi conciencia subjetiva es entonces una conciencia "falsa" y enajenada a la realidad objetiva en una forma que le es peculiar.

4. Reacciones colectivas (Wirhafte): lo racional y lo irracional

Hablábamos al comienzo del egocentrismo extremo de nuestra cultura. Pero entretanto los indicios de diversas reacciones a esta concentración son numerosos y fuertes. Simplificando mucho las cosas se subdividen estas reacciones en dos grandes tendencias u orientaciones, a las que llamaría gustosamente la dirección *racional* y la dirección *irracional*.

Ante todo es preciso reconocer que en la práctica e incluso en la teoría se mezclan ambas direcciones.

El hombre es ese ser vivo que se propone utopías y en parte las realiza, por lo demás en una forma tal que la utopía original es difícilmente reconocible. No se puede separar tajantemente a los realistas de los utopistas. La separación que aquí propongo es puramente heurística y representa los dos modos y sus múltiples modalidades de tratar de realizar el paradigmático reino de la libertad: unos mediante la praxis social realista, otros mediante la huida afectiva de la misma.

Por una parte hemos de tener en cuenta, por lo que se refiere al modelo macrosocial, la teoría de Marx y de sus seguidores y epígonos. El viraje realizado por Marx de la culminación del idealismo alemán en Hegel al método crítico del materialismo dialéctico es en verdad algo que en el ámbito de la sociología sólo puede compararse a la revolución copernicana en cosmología. Por desgracia en algunos marxistas el método dialéctico abierto de Marx se convierte en lo contrario en la medida en que lo toman como una revelación definitiva. Pero Marx, como cualquier otro fenómeno social, tiene que ser "superado" y completado —y esto nada tiene que ver, para mí, con el revisionismo político (también Freud tiene sus revisionistas, que falsean su método).

Como decía, en mi opinión y por lo que respecta al sujeto del psicoanálisis, esto es, a un sujeto enajenado por múltiples y complejas mediaciones, la crítica general basada en la infraestructura económica, *por más justa y verdadera que sea en última instancia,* no debe agotarse en la espera del mencionado salto del reino de la necesidad al reino de la libertad. Hay que empezar aquí y ahora con la praxis. También la praxis con el hombre secundariamente enajenado y su problema número uno, cuyas

manifestaciones enajenadas muy mediatizadas no resultan sin cesura de la enajenación general.

Con todo me parece extraordinariamente útil el diálogo con algunos grupos marxistas para la articulación del Yo colectivo (*Wir-Ich*) en el psicoanálisis; esos grupos se han formado ya incluso en el ámbito mismo del psicoanálisis, especialmente en Latinoamérica y Francia. Hay grupos marxistas que cumplen valiosísimas funciones socioterapéuticas racionales. Este diálogo, hay que reconocerlo, no transcurre sin dificultades ni malentendidos. Los marxistas realizan ahí un importante trabajo de democratización del psicoanálisis como institución (lo que a su vez indigna a algunos tradicionalistas del psicoanálisis); a algunos de ellos les sigue siendo radicalmente extraño el método genuinamente psicoanalítico por motivos ideológico-dogmáticos y eso les provoca "decepciones". Lo irracional por lo que se refiere al psicoanálisis y al grupo puede encontrarse en esos dogmáticos que ya lo saben todo; por lo que respecta a los otros, el diálogo está ya entablado y empieza a producir sus frutos.

Otra manifestación de la época reciente que habría que discutir, porque justamente trata de introducir en ella complementos o modificaciones es la que, con todas las reservas debidas a la heterogeneidad de sus componentes, cabría situar como movimiento de dinámica de grupos. Surgido de una raíz psicoanalítica ha venido a ser recientemente en parte también su rival exitoso. Los primeros ensayos de una terapia de grupo, exceptuando la obra peculiar de Moreno, estuvieron psicoanalíticamente inspirados en la medida misma en que su objetivo fue la "democratización" del psicoanálisis elitista, al cual haría accesible, mediante una modificación técnica, a

un mayor número de posibles clientes y con ello posibilitaría la interpretación de muchas más proyecciones y papeles en la comunicación. Ahora bien, el florecimiento de la praxis de dinámica grupal coincide con el florecimiento de la actuación irracional, sobre la que diré enseguida algunas palabras. Esta sincronía determina una situación que nos hace difícil, no sólo a los psicoanalistas sino quizá más aún a los terapeutas de grupo, ver con claridad la cuestión. Porque esta sincronía está en una relación dialéctica (de interacción) con la regresión irracional que caracteriza al deseo de disolver *(aufheben)* al Yo en la colectividad. Por una parte, pues, los psicoanalistas tenemos que, no sólo tomar muy en serio las objeciones y las experiencias de la dinámica de grupos, sino también, como ya lo hemos hecho, promoverlas y desarrollarlas sistemáticamente. En mi opinión un psicoanalista moderno no puede prescindir de los conocimientos y las experiencias de la dinámica de grupos. Por otra parte compruebo con cierta preocupación que hay considerables partes del movimiento grupal que favorecen el paso a la coartada irracional. Es indudable que el Yo, gracias a las técnicas de grupo, inabarcables ya en su número y versatilidad, se comunica con los otros y por eso mismo se modifica. Pero algunas técnicas grupales ignoran demasiado alegremente los resultados seguros de la investigación y promueven la modificación del Yo como un fin en sí, en una dirección desconocida y por medio de mecanismos insuficientemente explorados —y esto a causa del propio malestar que el Yo se causa a sí mismo. El hecho de que todo ejercicio grupal, especialmente los abiertamente regresivos (¡piénsese en la técnica del "grito primigenio"!) tengan una

acción tan intensa nos plantea a los psicoanalistas la pregunta: ¿cuál es el efecto de conocimiento de esta acción y cómo se articularía para trascenderla? *¿Quién* manipula al grupo, con *qué* medios sociopsicológicos, con *qué* propósitos y en el marco de *qué* sociedad? Investigar todo esto es un deber para nosotros y evidentemente también para los psicoterapeutas de grupo.

He extraído dos muy divergentes direcciones y las he presentado como críticas a nosotros mismos, con todas las desventajas que una simplificación así trae consigo. Recordaré sólo algunas de estas orientaciones irracionales que acompañan al derrumbe de los valores sociales —y en buena parte aun de los valores psicoanalíticos— y a la huida ante la total falta de sentido. La ola de la drogadicción, que parece disminuir, pero que quizá sea un fenómeno irreversible, fue también un problema socioterapéutico —¡recuérdese al colega Leary! Rápida y caóticamente se convirtió en un asunto de cosmovisión y hasta religioso. En parte fue neutralizado por breve tiempo por el movimiento "Jesus-people", pero sabemos que en última instancia también este último representa una especie de adicción.

El hecho de que muchas manifestaciones de psicodinámica de grupos manipulen comportamientos semejantes a los de la adicción hace aún más necesaria la crítica a nosotros mismos; y esto especialmente allí donde el Yo del psicoanalista se ve amenazado por el pánico.

En tiempos de grandes crisis sociales han surgido siempre movimientos mesiánicos de naturaleza religiosa o seudorreligiosa. Pero nunca la crisis social fue tan virulenta como en nuestro tiempo. Como crisis es en sí misma signo de gravidez: pero en su

seno puede estar gestándose tanto la razón salvadora como su hundimiento. La historia no se realiza automáticamente, aunque tenga sus leyes; pero no es otra cosa que la praxis humana. Y puesto que la praxis del psicoanalista es también una praxis con los hombres, eso mismo nos obliga a reflexionar sobre las tradiciones recibidas incluso dentro de nuestra especialidad.

5. ¿Y EL PROPIO PSICOANALISTA?

Estas jornadas se han propuesto hablar del psicoanalista como crítico de la sociedad, del psicoanalista como objeto de la crítica social y del psicoanalista como crítico del psicoanálisis. Justamente este último punto —la crítica de la profesión por parte, no tanto del extraño o del que está aún aprendiendo, sino de los especialistas experimentados de nuestra disciplina— no debería quedarse corto. Porque ni los extraños a la profesión ni los aprendices conocen la experiencia de una vida entera dedicada al ejercicio del psicoanálisis. Esta experiencia vital plantea la cuestión de la participación del psicoanalista en un Yo colectivo (*Wir-Ich*) y la de su felicidad personal.

El psicoanalista cumple una función, que indudablemente está matizada de individualismo, pero que se dirige sin sombra de duda a los otros hombres también, hombres con los que el psicoanalista forma, en todo "tratamiento" una unidad colectiva (*Wir-Einheit*). *Y sólo el experimento empieza en algún momento a percatarse de que esta función es también para él mismo peligrosa.* E. Grünewald ha tenido el valor de hablar una vez sobre esta ex-

periencia tardía. El crítico ajeno a la profesión habla, a veces precipitadamente, de ciertas tendencias autoritarias en el psicoanálisis a favor del psicoanalista, de su siniestro papel impersonal, etc., etc. Pero al hacerlo así no piensa en la inhumana abstinencia que el psicoanalista se impone a sí mismo, para facilitar al cliente el libre juego de sus proyecciones y permitirle con ello el reconocimiento de sus problemas interpersonales *(Wir-Probleme)*. No se trata tanto de moralismo como de técnica: a saber, del insoslayable proceso del análisis de la transferencia y la contratransferencia. Pienso, para poner un ejemplo, que si las complicaciones abiertamente eróticas en el análisis son más raras de lo que se supone, lo son porque tales complicaciones no se parecen de antemano a las relaciones no analizadas; parafraseando libremente una expresión de Kurt Tucholsky: "O analizas a una mujer o abrazas un análisis." Al abandonarse a la atención libremente flotante el psicoanalista tiene que aceptar con ecuanimidad todos los papeles que las proyecciones del cliente le endosan y al hacerlo renunciar a toda satisfacción personal que de ahí pueda derivar. Al analizarlas como contratransferencia, niega tanto sus convicciones como su aburrimiento, su amor tanto como su cólera, su codicia tanto como su aversión, su ternura tanto como su compasión. En realidad —pocos sospechan esto— está incomparablemente más expuesto a su cliente que su cliente a él. ¿Cómo maravillarse de que algunos psicoanalistas y justamente aquellos que tienen tras de sí ya una cierta experiencia profesional, anhelen una liberación irracional de una frustración tan difícilmente soportable y —sólo un ejemplo— huyan a refugiarse en formas de terapia accionistas? Porque

esta frustración específica del psicoanalista, si es que no ha secado totalmente su corazón, no puede ser compensada con ningunos honorarios ni con éxito profesional alguno. Aun cuando cuente con buenas relaciones familiares, amicales y colegiales, aun cuando tenga éxitos privados, sociales y científicos, aun así la *soledad* del analista es sobrecogedora; no es casual que de todos los grupos profesionales sea el que cuenta con un mayor porcentaje de suicidios.

Las "decepciones" por el psicoanálisis no sólo pueden resultar de una reflexión racional, sino de una defensa vital por parte del propio analista. Deberíamos investigar hasta qué punto las medicinas contra la autoenajenación del analista se originan en la razón crítica y en la responsabilidad social y hasta qué punto proceden de una protesta irracional y de una autodefensa emocional. Y hemos de reflexionar también en cómo proporcionar a los candidatos a analista la conciencia óptima de un destino para el que raramente están preparados.

impreso en offset cemont, s. a.
ajusco 96 - méxico 13, d. f.
dos mil ejemplares y sobrantes para reposición
8 de junio de 1979

Otros títulos en la colección de Psicología

EL AUTOANÁLISIS DE FREUD. EL DESCUBRIMIENTO DEL PSICOANÁLISIS

Didier Anzieu

(2 vols.)

Un grupo de psicoanalistas con diferentes niveles de experiencia analizó la nutrida bibliografía sobre los documentos autoanalíticos de Freud. Utilizando el método de asociaciones libres colectivas —que estimula la creatividad y al mismo tiempo garantiza el control del grupo sobre la fantasía individual— lograron detectar los elementos fundamentales del discurso teórico de Freud en su proceso del descubrimiento del psicoanálisis. Con base en esa experiencia, Anzieu elaboró la presente obra.

RAZÓN, LOCURA Y SOCIEDAD
Franco Basaglia y otros

La enfermedad y la locura son contingencias a las que está expuesto todo ser humano. Pero cómo, cuándo, en qué forma y bajo qué condiciones sociales perderá su salud o su razón el individuo, dependerán decisivamente de su condición de clase. De allí que la racionalidad instrumental del capitalismo ha promovido toda una serie de "técnicas" y "saberes" (las llamadas ciencias humanas) cuyo proyecto implícito es el develar, desplazándolo, el origen de sus contradicciones. Analizar la lógica oculta de estas contradicciones y la ideología de sus encubrimientos y manipulaciones, es el propósito de los ensayos aquí reunidos.

LA ESTRUCTURA LIBIDINAL DEL DINERO
Una contribución a la teoría de la femineidad
Horst Kurnitzky

El fenómeno monetario es analizado más allá del terreno marcado por Marx en **El Capital**, hasta develar el trasfondo pulsional del fenómeno de la mercancía y su transformación en dinero. Las teorías de Darwin (la evolución de las especies), de Freud (la cultura como represión permanente de los impulsos libidinales), se ven expuestas y entrelazadas para analizar las repercusiones sociales del fenómeno monetario y su relación con las costumbres y normas sexuales de la sociedad moderna.

PROBLEMAS DE TÉCNICA PSICOANALÍTICA
Fritz Morgenthaler y otros

Los rasgos esenciales de la aplicación del psicoanálisis residen en la capacidad del psicoanalista para poder proceder de nuevo y autónomamente en cada sesión de análisis y efectuar una selección inteligente a partir de un número de interpretaciones posibles.

INFORMACIÓN, SISTEMAS Y PSICOANÁLISIS
Enfoque biológico evolutivo de la teoría psicoanalítica
Emanuel Peterfreund y Jacob T. Schwartz

Los autores han recurrido a la moderna teoría de la información para la tarea de dar a la metapsicología psicoanalítica una forma más consonante con el pensamiento científico contemporáneo. Ponen, así, los cimientos de un modelo psicoanalítico teórico afincado no sólo en la observación clínica, sino también en modelos de funcionamiento neurofisiológico.

MATERIALISMO DIALÉCTICO Y PSICOANÁLISIS
Wilhelm Reich

El objeto de este trabajo es investigar si entre el psicoanálisis de Freud y el materialismo dialéctico de Marx y Engels existe alguna relación y, de ser así, qué tipo de relación es ésta.

LA OBRA DE WILHELM REICH
Constantin Sinelnikoff

Quien desee conocer la obra de Wilhelm Reich encontrará aquí un resumen que permitirá orientarlo en sus escritos del período europeo, esto es, aquellos que tratan de sexología y política y en los que están expuestas sus principales tesis: la del freudomarxismo y la del influjo del Estado en el comportamiento sexual.

FREUD Y LOS LÍMITES DEL INDIVIDUALISMO BURGUÉS

León Rozitchner

Hasta que la teoría psicoanalítica no vuelva a encontrar el fundamento de la liberación individual en la recuperación del poder colectivo, será una ideología que se detiene, temerosa, en el umbral de su descubrimiento más fecundo: el de la lucha de clases incluida en la subjetividad del hombre como núcleo de su existencia individual. La tesis de Rozitchner consiste en afirmar que cada sujeto es también núcleo de verdad histórica y a esa demostración va encaminado este trabajo.